કરશનદાસ મૂળજી ગ્રંથમાળા નંબર ૧૦.

ન્યાયશાસ્ત્ર.

પરામર્શ ખંડ.

અંગ્રેજી ઉપરથી તૈયાર કરનાર,

મણિલાલ નભુભાઇ દ્વિવેદી બી. એ.

છપાવી પ્રસિદ્ધ કરનાર,

ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાઇટી.

અમદાવાદ.

આર્યોદય પ્રેસમાં છપાયું.



સંવત ૧૯૫૩. સન ૧૮૯૭.

કીમત બાર આના.

કરશનદાસ મૂળજી ગ્રંથમાળાનો ઉપોદ્ઘાત.

સ્વર્ગવાસી કરશનદાસ મૂળજી સામાજીક સુધારાના એક આગેવાન હતા. ઇંગ્લંડમાં પ્રવાસ કરીને આવ્યા પછી કાઠીઆવાડમાં તેમને સરકારી નોકરી મળી હતી. તે ઇ. સ. ૧૮૭૧ માં ગુજર્યા પછી તેમની સ્વદેશ સેવાની યાદગીરી રાખવા કાઠીઆવાડમાં એક ફંડ રૂ. ૩૪૮૫ નું થયું હતું, તે ઇ. સ. ૧૮૮૩ માં સોસાઇટીને એવી શરતે સોંપવામાં આવ્યું છે કે તેના વ્યાજમાંથી તેમને નામે પુસ્તકો રચાવવાં તથા છપાવવાં. આ ફંડની રૂ. ૩૨૦૦) ની નોટો સોસાઇટી હસ્તક છે. આજ સુધીમાં આ ફંડમાંથી નીચે પ્રમાણે પુસ્તકો પ્રગટ કરવામાં આવ્યાં છે.

૧ પ્રાણીવર્ણન ભાગ ૧
૨ પ્રાણીવર્ણન ભાગ ૨
૩ પ્રાણીવર્ણન ભાગ ૩
૪ મહાન્ આલફ્રેડનું ચરિત્ર (ત્રીજી આવૃત્તિ).
૫ વનસ્પતિશાસ્ત્રનાં મૂળતત્વ.
૬ અનેકવિદ્યામૂળતત્વસંગ્રહ.
૭ સર વિલિઅમ વૉલેસ.
૮ ઉદ્યોગી પુરૂષો.
૯ ધર્મનીતિ.
૧૦ ન્યાયશાસ્ત્ર.

માર્ચ ૧૮૯૭

વિષય. | પૃષ્ઠ.

ન્યાયશાસ્ત્ર.

[પરામર્શ ખંડ.]

ઉપોદ્ઘાત.

કોઇપણ શાસ્ત્રના નિયમો બંધાતા પૂર્વે તે શાસ્ત્રમાં જે વાત ચર્ચવાની છે તે વાત તો જગતમાં બનતી હોવીજ જોઇએ. કાવ્યપ્રકાશ જેવા ગ્રંથોથી કાવ્યરચનાના નિયમો નિયત થયા તે પૂર્વે કાવ્યો રચાયલાં હોવાંજ જોઇએ. મનુષ્યો આયુર્વિદ્યા જાણતા પૂર્વે અનેક ઔષધિથી પોતાના વ્યાધિ મટાડતાં, રસાયનશાસ્ત્ર કે કૃષિશાસ્ત્રના સિદ્ધાન્તો સમજતા પૂર્વે ખેતરો ખેડતાં અને પાક લેતાં, હોકાયંત્રના શોધ પૂર્વે પણ વહાણ ખેડતાં. એમજ લોકાનુભવદ્વારા સર્વ શાસ્ત્રની સ્થાપના થયેલી છે. પ્રથમે વ્યવહાર અને પછી તેનું શાસ્ત્ર એજ ક્રમ છે. મૂલથી જણાયલા નિયમો ઉપર ઓરડામાં બેઠે બેઠે કલ્પનાઓ કરવાથી શાસ્ત્રની ઉત્તરોત્તર વૃદ્ધિ થઇ નથી, પણ જે વ્યવહારનું તે શાસ્ત્ર હોય તે વ્યવહારોનું પુનઃ પુનઃ ખુલ્લા મેદાનમાં અવલોકન કરી કરી શાસ્ત્રની વૃદ્ધિ સિદ્ધ કરાયલી છે.

ન્યાય અથવા વિચાર–ક્રમના નિયમો વિષે પણ એનું એજ સમજવાનું છે. બાહ્ય કે આંતર સંસ્કારોનું ગ્રહણ, વર્ગીકરણ, તોલન, એ આદિ ક્રિયાઓ મનુષ્યના મનમાં, ન્યાયના જે નિયમોને તે અસ્ખલિત રીતે અનુસરે છે તે જણાતા પૂર્વથીજ ચાલતી હતી. ન્યાયશાસ્ત્રની ઉત્પત્તિ મનુષ્યનું મન પોતાના વ્યવહાર ઉપર વિચાર કરેછે તેમાંથીજ થઇ છે. યથાર્થ વિચાર કરી શકે તે નૈયાયિક કહેવાય નહિ, ખરો નૈયાયિક તે કહેવાય કે જે વિચાર–ક્રમ શી રીતે ચાલેછે તે સમજાવી શકે. ન્યાય–શાસ્ત્રનો વિષય આ સાધારણ વિવેચનમાંથી સહજે લક્ષમાં આવી શક્યો હશેજ.

ન્યાયનું લક્ષણ "વાદકલા" એટલું ઘણી વાર આપવામાં આવેછે; કેટલીક વાર "વાદની કલા," અને "વાદનું શાસ્ત્ર" એમ પણ લક્ષણ કરેછે. આ લક્ષણોમાં તાત્પર્ય એ છે કે ન્યાય એ "શાસ્ત્ર" પણ છે અને "કલા" પણ છે. વિચાર–ક્રમના નિયમોનું સ્વરૂપ બતાવનાર શાસ્ત્ર

છે, અને તે આધારે વ્યવહારના ઉપયોગમાં આવનાર કલા છે. આ વાત લક્ષમાં રાખતાં 'ન્યાય ને વાદની કલા તથા વાદનું શાસ્ત્ર' એમ કહેવું ઉચિત છે. પરંતુ વાદ એ શબ્દના અર્થમાં કેવલ પરસ્પર વિજિગીષુકથારૂપ તાત્પર્યનો બોધ થાય છે, જે વાસ્તવિક રીતે ન્યાયનો મુખ્ય વિષય નથી. અર્થાત્ વાદકલા એટલે વિચારકલા, એટલે કે જે નિયમોથી વિચાર પ્રવર્તે છે તે નિયમોના અવગાહનની કલા, એમ સમજી લક્ષણસમન્વય કરી લેવામાં બાધ નથી. પરંતુ વિચાર, વાદ, ઇત્યાદિનું ફલ શબ્દ [અભિધાન], વર્ગીકરણ, સ્વરૂપકથન, એ વિના બીજું નથી, અને એ બધા મનોવ્યાપારમાત્ર વસ્તુગતિ અથવા સત્ય જાણવાને અર્થે છે, તો ન્યાયનું યથાર્થ લક્ષણ એ થઇ શકે કે "સત્યાન્વેષણમાં પ્રવર્તતા મનોવ્યાપારનું શાસ્ત્ર." વિચાર અથવા વાદ એ શબ્દમાં ફક્ત શબ્દાદિ જે ન્યાયના વિષયમાં સમાય છે તેનો બોધ થતો નથી એટલે પણ "સત્યાન્વેષણ" ઇત્યાદિ જે લક્ષણ કર્યું તેજ યોગ્ય છે. આ લક્ષણમાં ત્રણ વાતનો સમાસ થાય છે: (૧) ન્યાય એ વ્યાવહારિક કલા છે; (૨) પ્રત્યેક કલા અથવા શાસ્ત્રને જેમ છેવટ હેતુ હોય છે તેમ આને પણ છે: સત્યાન્વેષણ; (૩) આ સત્યાન્વેષણના સાધનરૂપે મનો–વ્યાપારની પરીક્ષા કરવી. આ ત્રણમાં પ્રથમ બે વાત તો નિર્વિવાદ છે, પણ મનોવ્યાપારની પરીક્ષાને સત્યના સાધનરૂપે માનવામાં એટલોજ બાધ છે કે તે આખું સાધન નથી, ઘણામાંનું એક છે. આ બાધ અટકાવવા માટે સત્યના વિભાગ કરવા જોઇએ. સત્ય બે પ્રકારનાં રહે છે: સહજ ઉપલબ્ધ થાય તેવાં અને કોઇ સત્યના વ્યવધાનથી ઉપલબ્ધ થાય તેવાં—એને અપરોક્ષ અથવા પ્રત્યક્ષ, અને પરોક્ષ એમ નામ આપીએ.

માનસ પ્રત્યયથી જે તુરતજ સમજાય એવા અનુભવ, ક્ષુધા તૃષા રાગ દ્વેષ આદિ વિકારો, તે અપરોક્ષ છે. જ્ઞાનમાત્રનું પૃથક્કરણ કરતાં છેવટે એવા અપરોક્ષ જ્ઞાન આગળજ અટકવું પડે છે, ને એ જ્ઞાનથી ગમે તે પ્રકારે પણ છૂટાતું નથી. જે બીજા પ્રકારનાં સત્ય છે—પરોક્ષ સત્ય—તે પોતે કોઇ અન્ય સત્ય, જે અપરોક્ષ એટલે પ્રત્યક્ષ હોય, તે દ્વારા અધિગત થાય છે, 'સૂર્યોદય થયો' એ પરોક્ષ જ્ઞાન છે, કેમકે ચક્ષુદ્વારા તેજનું પ્રત્યક્ષ થતાં સૂર્ય ક્ષિતિજ ઉપર આવ્યો એ સત્યનો બોધ થાય છે. જે આવું પરોક્ષ જ્ઞાન છે તે અનુમાનાત્મકજ છે. એ અનુમાનાત્મક જ્ઞાનજ ન્યાય–શાસ્ત્રનો મુખ્ય વિષય છે. અનુમાનને ન્યાય કહે છે, જે ઉપરથી આ શાસ્ત્રનું નામ "ન્યાય" એમ

દર્શાવેલું છે. પરોક્ષ જ્ઞાન અથવા અનુમાનને માટેજ નિયમો ઘડવાની આવશ્યકતા છે, અપરોક્ષ માટે કશા નિયમની જરૂર નથી, તે તો સ્વતઃસિદ્ધ છે.

ત્યારે ન્યાયશાસ્ત્ર કેવલ પરોક્ષ અથવા અનુમાનનીજ તપાસ કરે છે અને અનુમાનમાત્ર સત્યાત્વેષણાર્થે, મળી આવતો પૂરાવો તપાસવાને અર્થે, પ્રવર્તે છે, તેથી, ન્યાયશાસ્ત્રનું યથાર્થ લક્ષણ એવું થાય કે "પૂરાવાની તુલના કરવામાં પ્રવર્તતા મનોવ્યાપારનું શાસ્ત્ર."

બધાં લક્ષણમાં એક લક્ષણની તપાસ રહી ગઇ. 'વિચારના આકૃતિક નિયમોનું શાસ્ત્ર' એવું લક્ષણ પણ કેટલાકે કરેલું છે. આ લક્ષણ યથાર્થ નથી, કેમકે સત્યાન્વેષણ એ જે હેતુ ન્યાયશાસ્ત્રનો છે તેના એકદેશને એ લાગુ પડેછે; એમાં વ્યાહતિ આદિ દોષ ન આવે તેવા વિચારમાત્રનોજ સમાસ થાય છે, પણ જે શાસ્ત્ર છે તે તો દુષ્ટ કે અદુષ્ટ સર્વને લાગુ થાય તેવું જોઇએ. વળી 'વિચાર' એટલે વિચાર જેવા છે તેવા, કે જેવા હોવા જોઇએ તેવા? જો 'છે તેવા' એમ કહો તો એ વિષય માનસ–શાસ્ત્ર જેને ચેતન–શાસ્ત્ર કહીએ છીએ તેનો થયો. 'જેવા જોઇએ એવા' એમ કહો તો શા ધોરણથી તે નક્કી કરવું? એ ધોરણ સત્ય વિના બીજું નથી; વિચારમાત્રનો હેતુ તેજ છે. ત્યારે પાછું એજ આવી રહ્યું કે "સત્યાન્વેષણમાં પ્રવર્તતા મનોવ્યાપારનું શાસ્ત્ર." એ લક્ષણમાં પણ જે સુધારાની જરૂર છે તે તો હવણાંજ બતાવાઇ છે. આટલુંજ નહિ પણ સ્મૃતિ, કલ્પના, આદિ પણ મનોવ્યાપાર હોઇ વિચારજ છે, જે પણ આ લક્ષણમાં, ન્યાયના વિષયમાં ન છતાં, આવી જશે છતાં પણ "સત્ય" શાને માનવું એ પ્રશ્ન રહેશે; પરંતુ મનુષ્યના મનના સ્વાભાવિક બંધારણને જે વાત વિરુદ્ધ ન હોય તે સત્ય એમ આ શાસ્ત્ર માનેછે. એ ઉપર બહુ વિવાદ છે, જેનું કાંઇક વિવેચન ગ્રંથમાં આગળ થશે.

આપણા સંસ્કૃત ગ્રંથોમાં ન્યાયશાસ્ત્રનો વિચાર જરાક જુદા ધોરણ ઉપર છે. આપણા શાસ્ત્રમાં મુખ્ય ત્રણ વાતો લક્ષમાં લેઇ તપાસ ચલાવેલી છે. જગત્, સુખ, મનુષ્ય, અને તેના પરસ્પર સંબંધનો વિચાર કરવામાંથી આપણાં શાસ્ત્રોનો ઉદ્ભવ છે. જગત્નું જે વૈચિત્ર્ય જણાય છે તે શું છે? સુખ શામાં છે? મનુષ્ય શું છે? એ ત્રણને પરસ્પર સંબંધ શો અને કેવો છે? આ વાત વિચારવાની છે. એ બધી વાત આપણાં શાસ્ત્ર જેને દર્શન કહે છે તેમાં સામટીજ વિચારેલી છે. પાશ્ચાત્ય તત્ત્વવિવેક કરનારાએ પણ આરંભ તો એજ પ્રકારે કરેલો પણ ચર્ચાની વૃદ્ધિ

થતાં થઇ આવતી વિચારની સૂક્ષ્મતાને લીધે એ બધી વાતનો વિષયવિભાગ કરી કરી અનેક ભિન્ન ભિન્ન શાસ્ત્રો રચ્યાં છે. જગત્ શું છે એ વિચાર પદાર્થવિજ્ઞાન અને રસાયન, ભૂસ્તર, ભૂગોળ, આદિ શાસ્ત્રોએ ઉપાડી લીધો છે; સુખનો વિવેક, નય, નીતી, ધર્મ, આદિ શાસ્ત્રોએ હાથ કર્યો છે; મનુષ્યના સ્વરૂપનો વિવેક એ બધાં શાસ્ત્રો ઉપરાંત જીવન શાસ્ત્ર, રસાયનશાસ્ત્ર, ચેતનશાસ્ત્ર, આદિ શાસ્ત્રોને નિયત થએલો છે. એ સર્વના સંબંધનો વિચાર નક્કી કરવાનું અમુક શાસ્ત્ર હજુ સ્પષ્ટ રીતે બંધાયું નથી પણ ઇતિહાસને આધારે "જનસમૂહ-વિવેક" એ નામનું એક શાસ્ત્ર આજકાલ સ્પેન્સર જેવા સમર્થ વિદ્વાનોને હાથ ઘડાતું ચાલેછે. આપણા પ્રાચીન પંડિતોએ જગતના પદાર્થમાત્રના અમુક વિભાગ ઠરાવી તેમના તત્ત્વજ્ઞાનથી પરમ સુખ થાય છે એમ કહેલું છે. ન્યાયમાં સોળ પદાર્થ માન્યા છે, ને તેને સુધારનાર વૈશેષિકે સાત કે છ માનેલા છે. એ થકી અધિક કોઇ શકેજ નહિ એમ તેમણે સારી રીતે બતાવેલું છે, અને તેમના અતિસૂક્ષ્મ વિચારાનુસાર તે અદ્યાપિ પણ ખોટું પડે તેમ નથી. અત્ર આ વાત બતાવવાની મતલબ એ છે કે જેને આપણે આ લેખમાં ન્યાય કહીએ છીએ તે અને પ્રાચીન ન્યાયમાં શો ભેદ છે તે સમજાય. પદાર્થવિવેક કરવાની પણ પ્રાચીનોની રીતિ એ હતી કે એક અમુક સિદ્ધાન્ત ઉપજાવી તે ઉપરથી વ્યક્તિ ઉપર આવવું; જ્યારે અર્વાચીન નૈયાયિકો વ્યક્તિ વ્યક્તિનું અવલોકન કરી સિદ્ધાન્ત ઉપર આવેછે આમ હોવાથી પ્રાચીનો પ્રથમે પદાર્થનું નામ દઇ તેનું લક્ષણ બાંધતા અને પછી તે ઘટે છે કે નહિ તેની પરીક્ષા કરતા. ઉદ્દેશ, લક્ષણ, અને પરીક્ષા કરવામાં તેમને મનોવ્યાપાર સાથેજ કામ પડતું અને લક્ષણવિવેક, અનુમાનખંડ, વ્યાપ્તિખંડ, શબ્દશક્તિ, ઇત્યાદિ વિષે તેમને બહુ સૂક્ષ્મમાં સૂક્ષ્મ વિચાર કરવા પડતા. અનુમાનખંડ પરત્વેના, તથા તદંગભૂત, જે વિચારો તે શાસ્ત્રમાં છે તેનું રહસ્ય અદ્યાપિ જેનાથી ખોટું પાડી શકાય તેવું કોઇ શાસ્ત્ર ઉદ્ભવ્યું નથી. જેને પાશ્ચાત્યો ન્યાય કહે છે તે માત્ર આ અનુમાનખંડ અને તદંગભૂત વ્યાપારનેજ કહે છે એટલું લક્ષમાં રાખવા જેવું છે. ન્યાય એટલે પ્રાચીન મતાનુસાર પણ અનુમાનજ—અને અનુમાનની તે શાસ્ત્રમાં મુખ્ય તપાસ છે માટે આખા શાસ્ત્રને પ્રાચીનોએ પણ "ન્યાય" કહેલું છે. પરંતુ તેમનામાં તો અનુમાન ઉપરાંત જગતના પદાર્થોના વિવેકથી માંડીને મોક્ષના સ્વરૂપ પર્યંતની વાતો આવી જાય છે જે બધી પાશ્ચાત્ય શોધને આ-

ધારે લખાતા આ અથવા બીજા લેખમાં આવવાની નથી–ન્યાય શબ્દના નવીન અર્થમાં સમાતી નથી–કેમકે તે તે વાત હાલના સમયમાં તો અન્ય અન્ય શાસ્ત્રોમાં વહેંચાઇ ગયેલી છે.

ઇતિહાસથી એમ સમજાય છે કે આ ન્યાય–શાસ્ત્રનું જ્ઞાન આર્યાવર્તમાંથી ગ્રીસ દેશમાં ગયેલું અને ત્યાં એરિસ્ટૉટલ આદિ મહા સમર્થ પંડિતોને હાથે તે વિશેષ ખેડાઇ તૈયાર થયેલું. ગ્રીસ દ્વારા એ જ્ઞાન યુરોપને મળેલું છે. યુરોપના મધ્યકાલમાં ન્યાયશાસ્ત્ર અથવા જેને પાશ્ચાત્ય પરિભાષામાં "લૉજિક" એટલે કે વિચાર કરતાં નિર્ણયરૂપે ઉપજી આવતા ભાવાના પરિવર્ત–અર્થાત્ તર્કભાષા–કહે છે તેનો અભ્યાસ બહુ ચાલતો. તે સમય પછી બેકન, ડેકાર્ટ, વગેરે–એ જે નવો જમાનો ચલાવ્યો તેમાં એ અભ્યાસની પ્રતિષ્ઠા ઘટી ગઇ, પરંતુ છેક હાલના સમયમાં પાછો એ અભ્યાસ તેને યોગ્ય સ્થાને આવ્યો છે, અને મુખ્યત્વે કરી ઇંગ્લંડના ઘણા વિદ્વાનોએ તેમાં લક્ષ આપી લૉજિકને ઉત્તમ સ્થિતિમાં લાવી મૂક્યું છે. જે પ્રથમથી આપણું હતું તે આજે આપણે આ પ્રકારે રૂપાન્તરથકી પરદેશમાંથી શીખીએ છીએ.

ન્યાયશાસ્ત્રનો વિષય અને તેની પરંપરા આપણા જોવામાં આવ્યાં; તે શાસ્ત્રનું પ્રયોજન પણ આપણા લક્ષમાં આવી ગયું; હવે ન્યાયના ખરા વિષયનો આરંભ કરતા પૂર્વે તત્સંબંધી કેટલીક પરચુરણ હકીકત જણાવવી જરૂરની છે. ન્યાયશાસ્ત્રને તત્ત્વશાસ્ત્ર, ચેતનશાસ્ત્ર, વાક્પાટવ, વ્યાકરણ, ઇત્યાદિ સાથે એટલો બધો સંબંધ છે કે તે તે શાસ્ત્રનો વિષયવિભાગ બતાવી તેમાંથી ન્યાયશાસ્ત્રનો વિભાગ જુદો કરી આપવાની અપેક્ષા છે. ન્યાયશાસ્ત્રનો બધો વિષય મનોવ્યાપારસંબંધી છે એટલે ચેતનશાસ્ત્રમાં એ શાસ્ત્ર સમાવુંજ જોઇએ, પરંતુ જેટલા જેટલા મનોવ્યાપાર છે તે બધાનો વિચાર ન્યાયશાસ્ત્રને કરવાનો નથી; માત્ર આગળ બતાવેલા લક્ષણાનુસાર મનોવ્યાપારના એકદેશનોજ વિચાર કરવાનો છે. મનમાં અમુક પ્રકારનું જ્ઞાન ક્યાંથી આવ્યું? તે સાહજિક છે કે અનુભવથી પ્રાપ્ત થયેલું છે? એ આદિ જે સૂક્ષ્મ વિચારો છે તેનો નિર્ણય પણ આ શાસ્ત્રને કરવાનો નથી. એ બધો પરમાર્થશાસ્ત્રનો વિષય છે. ન્યાયશાસ્ત્ર અમુક મનોવ્યાપારની તપાસ કરે છે પરંતુ તે તપાસ ભાષા વિના બનતી નથી, કિં બહુના એક એક શબ્દનો શો અર્થ છે તે નિર્ણય પણ ન્યાયશાસ્ત્રને કરવો પડે છે. તે પણ ભાષા વિના બનતો નથી. પરંતુ ભાષા સાથે

આટલો નિકટ સંબંધ છતાં તે વ્યાકરણશાસ્ત્રથી નિરાળું છે, કેમકે વ્યાકરણમાં તો રૂઢ શબ્દોના અર્થાવબોધકત્વ માટેના સંબંધમાત્રનોજ વિચાર છે, ન્યાયશાસ્ત્રમાં તે શબ્દના વાચ્યપદાર્થનો, અને કોઇ પણ પ્રકારના સંબંધથી જોડાયલા શબ્દોના વાચ્યાર્થ કેવા જોડાયલા છે તેનો, વિચાર છે. વાક્પાટવ શાસ્ત્રનો ઉદ્દેશ સારી ભાષાથી ધારેલા વિચાર શી રીતે સામાના મનમાં ઉતારવા એ છે, અને ન્યાયશાસ્ત્રનો વિષય પણ પૂરાવાની તપાસ કરવામાં ખરૂં ખોટું નક્કી કરવાનું હોવાથી તેના જેવોજ છે અને તેને સંપૂર્ણ રીતે ઉપકારક છે, છતાં તેથી કેવલ ભિન્ન છે, કેમકે અમુક વાત કોઇના મનમાં ઉતારવી એજ તેનો મુખ્ય ઉદ્દેશ નથી.

આ બધું તારતમ્ય સમજી રાખી વિચાર કરતાં એમ સહજે જણાશે કે શાસ્ત્રમાત્રને ન્યાય વિના ચાલે એમ નથી. શાસ્ત્ર, કલા, આદિ જે જે વાર્તા છે તે મનોવ્યાપાર વિનાની છે જ નહિ, સર્વત્ર મનોવ્યાપારનુંજ મુખ્ય કામ છે, અને તે મનોવ્યાપાર યથાર્થ છે કે અયથાર્થ એ જાણ્યા વિના તે તે શાસ્ત્ર કલા આદિના નિર્ણય સત્ય છે એમ જાણવાનું આંતર સાધન પણ કાંઇ નથી. અર્થાત્ ન્યાયશાસ્ત્ર સર્વ શાસ્ત્રને કામનું છે, સર્વના હાથપગરૂપ છે, એટલે સર્વથી અવિરુદ્ધ છે. ન્યાય એટલે ઇનસાફ એવો જે અર્થ છે તે પણ ન્યાય શબ્દના 'અનુમાન' અને 'મનોવ્યાપારના નિયમનું શાસ્ત્ર' એવા અર્થ ઉપરથી થયોછે, કારણ કે પૂરાવાની પરીક્ષા કરી સત્ય વાતનું અનુમાન કરી કાઢવું તેજ ઇનસાફ છે, ને તેનેજ ન્યાય કહે છે. જગત્‌ને વસ્તુતઃ સત્ય માનવું કે મિથ્યા, સુખ સંસારમાં માનવું કે પરલોકમાં, જ્ઞાન અનાદિ માનવું કે વ્યવહારાનુભવજન્ય માનવું, એ આદિ અનેક વિકલ્પો પરત્વે ન્યાયશાસ્ત્રને કશું પણ મત આપવાનું નથી; રામાનુજ વલ્લભ કે શંકર, ચાર્વાક કે જૈન, કેન્ટ કે લોક, ગમે તેના અનુયાયી પણ ન્યાય-શાસ્ત્રના મંદિરમાં પરસ્પર સાથે સુખાશ્લેષ પામી અવિરોધમાં રહી શકે તેવું છે. ન્યાય આવું તટસ્થ શાસ્ત્ર હોઈ સર્વ શાસ્ત્રનું મુખ્ય જીવનરૂપ ધોરણ છે.

એટલાજ માટે તેને "શાસ્ત્રનું શાસ્ત્ર" એવું નામ આપવામાં આવે છે. પણ જેમ તે શાસ્ત્રનું શાસ્ત્ર છે તેમ તે "કલાની કલા" પણ છે. ન્યાયશાસ્ત્રનો વિષય કેવલ જ્ઞાન-ગમ્ય, મનો-વ્યાપાર પરત્વે, જેમ છે, તેમજ અનુભવમાં તે વ્યાપારોનો શો ઉપયોગ છે એ તપાસવા માટે પણ છે. એમ જે બે વિભાગ સહજ રીતે થાય છે તેને ન્યાયના 'શુદ્ધ' અને 'સં-

ર્કીર્ણ' વિભાગ કહે છે. શુદ્ધ વિભાગ શાસ્ત્ર છે સંકીર્ણ વિભાગ કલા છે. જેમ શાસ્ત્રોમાં તે શાસ્ત્રનું શાસ્ત્ર છે તેમ કલામાં પણ, એજ કારણથી, તે કલાની કલા છે.

ન્યાયને સહજોપલબ્ધિપ્રધાન શાસ્ત્ર ગણવામાં આવે છે. જે જે વાત આપણે જાણીએ છીએ તેના બે વિભાગ પડે છેઃ વ્યવહારનો અનુભવ થતા પૂર્વે એટલે કે સહજઉપલબ્ધિથીજ જાણેલું જ્ઞાન, અને વ્યવહારના અનુભવથી પ્રાપ્ત કરેલું જ્ઞાન. મનુષ્યનું મન અને તેની સામગ્રીનું જ્ઞાન અનુભવ પામ્યા પછીજ પ્રાપ્ત થાયછે એમ કહી શકાતું નથી, જો કે આ લખવાનું તાત્પર્ય એમ નથી કે અનુભવ વિના મન કાંઇ પણ જાણવા સમર્થ થઇ શકે. પરંતુ અનુભવમાં પણ આપણને એમ જણાય છે કે અનુભવમાંથી જે નથી આવતું એવું કાંઇક મન પોતે પોતા તરફથી ઉમરે છે, અને અનુભવના જ્ઞાનને પૂર્ણ કરે છે–આપણને વ્યવહારગત વૈભવનું જે જ્ઞાન તે બાહ્યપદાર્થમાત્રનુંજ છે એમ નથી પણ બાહ્ય પદાર્થ અને આંતર મન તેના મિશ્રણનું છે એમ પ્રતીતિ થાયછે. આંખે પદાર્થને જોયા પછી 'આંખ છે' એવી ખાતરી થાય છે, તેમ એવી રીતે જોતા પહેલાં પણ 'આંખ હતીજ' એમ સમજાય છે. મનનું પણ એજ રીતે જાણવું. જ્ઞાનમાત્ર સહજોપલબ્ધ છે કે વ્યવહારાધિગત છે એ વિષેની તકરાર તત્ત્વશાસ્ત્રનો વિષય છે, તેમાં ઉતર્યા વિના એટલું સ્પષ્ટ રીતે કહી શકાય છે કે ન્યાયશાસ્ત્રમાં જે જ્ઞાનનો સમાસ છે તે સહજોપલબ્ધ જ્ઞાનનો વિભાગ છે. જ્ઞાનમાત્રને જે પરસ્પર સંબંધ થાય છે, અને આકૃતિક સ્વરૂપ મળે છે, તે મનના સહજધર્મમાંથીજ સંભવે છે. 'મનુષ્ય પ્રાણી છે' એ વાક્યમાં મનુષ્ય, પ્રાણી, અને છે ત્રણ પદ છે, તે પ્રત્યેકને જુદાં ગૃહવાં અને તેમાંનાં મનુષ્ય અને પ્રાણી એ બેનો સંબંધ 'છે' થકી કરાવવો એ કાર્ય મનુષ્ય અથવા પ્રાણી એ બે શબ્દના ઉક્ત અર્થમાં રહેલું નથી, કેવલ મનની સહજ શક્તિમાંથીજ ઉદ્ભવેલું છે. ન્યાયશાસ્ત્રનું કામજ એ છે કે વિચારમાત્રનું તોલન કરી તેમની સત્યાસત્યતા, અચૂક અને સ્વતઃસિદ્ધ સાહજિક નિયમોને આધારે, નક્કી કરવી. આવા જે સાહજિક નિયમો છે તેનો નિર્દેશ બરાબર કરી બતાવવો એજ ન્યાયનું પ્રયોજન છે. ન્યાયશાસ્ત્ર જેને સત્ય કહે છે તે આવા વિચારનું પરિણામ છે. આટલા કારણથી, વ્યવહાર સાથે સંબંધ રાખતાં શાસ્ત્રમાત્ર કરતાં ન્યાયશાસ્ત્રને ચૂકમાં પડવાનો સંભવ અતિન્યૂન, કે નહિ જેવોજ છે. એજ કારણથી એને શાસ્ત્રનું શાસ્ત્ર, કલાની કલા, તત્ત્વજ્ઞાનનો મુકુટ, મનનું ઔષધ ઇત્યાદિ નામ આપવામાં આવે

છે. કેટલાક (મી. હર્બર્ટ સ્પેન્સર આદિ) ન્યાયને કેવલ બાહ્ય પદાર્થો સાથે સંબંધ રાખતુંજ માનેછે, અને પદાર્થાવલોકનથી અનુમાન કરતે કરતે જ્ઞાન પમાય છે એમ કહી બાહ્યવિશ્વ એજ ન્યાયનો પ્રદેશ છે એમ કહે છે. પણ જ્ઞાતા જે મન તેની સાહાય્ય વિના જ્ઞાન સંભવતું નથી એ આપણે હવણાંજ બતાવ્યું, તેમજ બાહ્ય પદાર્થ શું છે તેના વિચાર સાથે ન્યાયને લેવા દેવા નથી એ પણ કહ્યું, એટલે ન્યાયને તો પદાર્થ વિચાર આદિની યોજના મનોધર્મમાં કેવે પ્રકારે થાય તો તે સત્ય કહેવાય એજ જોવાનું છે. એ ઉપરથીજ એને મનના 'આકૃતિક નિયતું શાસ્ત્ર' કેટલાકે કહેલું છે.

'મનનું ઔષધ' એવા નામથી ઘણાંના ધારવામાં એમ આવશે કે આ શાસ્ત્ર જાણવાથી વિચાર કરતાં કે સત્ય વિચાર કરતાં આવડતું હશે, અથવા વાદ કરવાનું અપ્રતિમ ચાતુર્ય આવતું હશે. આવા વિચારો લક્ષમાં રાખવા એ ભુલ છે. પ્રાચીન ન્યાયશાસ્ત્રની પ્રવૃત્તિ એવા રૂપની હતી ખરી કે તેમાં અમુક વાદી પ્રતિવાદી થઇ પૂર્વપક્ષ ઉત્તરપક્ષની કોટિઓ કરી જેની કોટિ અનુત્તરિત રહે તેનો વિજય થયો મનાતો. પણ એમાં લાભ શો? તત્ત્વનિર્ણય કે સત્યાન્વેષણ એનાથી શું થયું? મનોબલને કેવલ વ્યર્થ રીતે ગમાવી કશો લાભ સાધ્યો નહિ. એવો વાદ પૂર્વે પણ તત્ત્વાર્થે થતો; આપણે પણ સત્યાન્વેષણ એ મુખ્ય વાત માની છે; અને તેને પ્રાપ્ત કરવામાં જે પુરાવો રજુ થાય તે, મનો–વ્યાપારના જે સ્થાપિત નિયમો યથાર્થ ખરા છે તેમને અનુસરતો કે તેથી વિપરીત છે એજ જોવાનું રાખ્યું છે. આવી તપાસ ડગલે ડગલે વ્યવહારમાં તેમ શાસ્ત્રાલોચનમાં કરવી પડેછે; પણ માત્ર ન્યાયના જાણવાથી આપણે વધારે ફાવી જઇશું કે વિજય મેળવીશું કે વિચાર કરવામાં પ્રથમ પંક્તિએ આવીશું એવું ધારવું ન્યાયના મૂલ વિષયની બહાર છે, અર્થાત્ ખોટું છે. મનોવ્યાપારના નિયમો જાણવાથી આપણે ખરા ખોટાની પરીક્ષા કરી શકીએ અને એમ આપણા જ્ઞાનના ભંડોળમાં વિશ્વાસપાત્ર કેટલો ભાગ છે તે સમજી શકીએ એટલોજ લાભ છે. અને એ લાભ થોડો કે નજીવો છે એમ કોઇ કહી શકે તેમ નથી.[1]

---

૧ ઘણી વાર એમ કહેવામાં આવે છે કે માણસો ન્યાય જાણ્યા વિના પણ ખરી રીતે વિચાર કરી શકે છે, પણ તેમ બને તેથી શાસ્ત્ર નિરવકાશ થતું નથી. એ રીતે તો શાસ્ત્રમાત્ર વગર જરૂરનાં થવા જાય.

આ શાસ્ત્રનો અભ્યાસ ચમત્કૃતિવાળો નથી, અર્થાત્ રસાયન કે ભૂગોલ કે ખગોલની સાથે સરખાવતાં ચમત્કૃતિવાળો નથી. આમાં તો સર્વને જાણીતા એવા મનોવ્યાપારનો વિચાર ચર્વિતચર્વણ જેવો લાગે તેમ છે; અમુક તત્ત્વોના મેલનથી ભડાકો થાય કે ઇમારત ઉથલી પડે; અમુક ધૂમકેતુનો ઉદય અમુક કાલે થશે, અમુક ટાપુની વસતિ અમુક વિલક્ષણ પ્રકારની છે; એ આદિક ચમત્કારિક વાર્તા આ શાસ્ત્રમાં આવતી નથી. એટલે ઘણાકને તેનો અભ્યાસ શુષ્ક જેવો લાગે, પણ આટલા ઉપોદ્ઘાતથી હર કોઇ બુદ્ધિમાન્ વાચક સમજી શકશે કે આ શાસ્ત્ર જેવું સર્વોપકારક અને તેથી અત્યંત આવશ્યકતાવાળું બીજું કોઇ નથી.

ન્યાય વિષેની કેટલીક શંકાઓનાં સમાધાન બતાવી ન્યાયનું લક્ષણ નક્કી કરી ઉપોદ્ઘાત બંધ કરતા પૂર્વે ન્યાયશાસ્ત્રને ચેતનશાસ્ત્રના કેટલા સિધાન્તો સ્વીકારી લેવા પડે છે, અને ન્યાયશાસ્ત્ર પોતે કેટલા સિદ્ધાન્તો સ્વતઃસિદ્ધ માની ને આગળ ચાલે છે તે જાણવા જેવું છે. ન્યાયશાસ્ત્રનો આખોએ વ્યાપાર માનસવ્યાપાર એટલે કે ચેતનના વ્યાપાર સાથેજ છે તો તે ચેતન શા નિયમે જ્ઞાન ગૃહે છે, જ્ઞાન પોતે શું છે, તેની સીમા કેટલી છે, એ આદિ વિષયો પ્રથમે જાણવા આવશ્યક છે.

ચેતનથી જે જ્ઞાન[1] ગૃહાય છે તે ત્રણ નિયમે ગૃહાય છે. સાપેક્ષત્વ, સાદૃશ્ય, અને સ્મરણ. આપણને કાંઇ પણ જ્ઞાન સંભવે તે માટે કોઇ પણ બે પદાર્થની જરૂર છે. અજવાળાનું જ્ઞાન અંધારા વિના બનતું નથી, ગતિનું જ્ઞાન સ્થૈર્ય વિના સમજાતું નથી, સુખનો ભાવ દુઃખ વિના અનુભવાતો નથી. એમ જ્ઞાનમાત્ર સાપેક્ષ છે. એટલુંજ નથી પણ એકની એકજ સ્થિતિ ચાલ્યાં જાય તો આપણને કાંઇ લાગતું નથી, મનને લાગણી થઈ જ્ઞાન થાય તે માટે તો ફેરફાર—સાપેક્ષત્વની જરૂરજ છે.

સાપેક્ષત્વથકી જ્ઞાનગ્રહ થાય છે તેમ સાદૃશ્યથી પણ થાય છે. આપણે એક દીવો દીઠો, તેને કોઇ બહાર લેઇ ગયું, થોડી વખત પછી પાછો લાવ્યું. પ્રથમ દર્શને જે તેજ જણાયું હતું તે ઉપરાંત અત્યારે આપણા મનમાં પુનરુક્તિ, તાદાત્મ્ય, સાદૃશ્યનો ધક્કો લાગે છે, જેથીએ દીવાને તેનો તેજ એમ ઓળખીએ છીએ. જ્ઞાનમાત્ર શું છે ? સાપેક્ષત્વની

૧ જ્ઞાન શબ્દ અદ્વૈત જ્ઞાનના અર્થમાં નહિ પણ જાણવામાત્રના અર્થમાં વાપરેલો જાણવો.

મદદથી અનેક ભિન્ન ભિન્ન વસ્તુઓમાંથી આપણા જ્ઞાનના વિષયભૂત વસ્તુને પકડી લેવી, અને સાદૃશ્યની મદદથી તેને તત્સદૃશ વસ્તુ ભેગી યોજી લેવી. જ્ઞાન પૂર્ણ થવામાં આ બે ઉપરાંત એકજ ત્રીજી વાત બાકી રહે છે તે સ્મરણ. એનો ઉપયોગ સાપેક્ષત્વ અને સાદૃશ્ય ઉભયમાં થયાં કરે છે. જે દીવાને તેનો તેજ એમ ઓળખ્યો તેમાં સાદૃશ્ય ઉપરાંત સ્મરણનું પણ કાર્ય હતુંજ.

આ પ્રકારે પ્રાપ્ત થતું જ્ઞાન બે પ્રકારનું છે. દૃક્ અથવા આંતર અને દૃશ્ય અથવા બાહ્ય. આંતર સૃષ્ટિ અથવા મનોવ્યાપારમાત્રસંબંધી જે જ્ઞાન તે દૃક્જ્ઞાન કહેવાય, અને તે સિવાયના બાહ્ય સૃષ્ટિના વિષયોનું જ્ઞાન તે દૃશ્યજ્ઞાન કહેવાય. સુખ, દુઃખ, અથવા અનેક તરંગપરંપરાનો પ્રાદુર્ભાવ, એ બધું દૃક્જ્ઞાન છે; વૃક્ષ, પાષાણ, સરિત્, સમુદ્રાદિનું જ્ઞાન દૃશ્ય જ્ઞાન છે. જેમ દૃક્ અને દૃશ્ય એવા જ્ઞાનના પ્રકાર છે, તેમ જાતિ અને વ્યક્તિ એવા પણ તેનાં પ્રકાર છે. એક ઘટને જોતાં જે જ્ઞાન થાય છે તે વ્યક્તિજ્ઞાન છે, પણ ગમે તે કાલે ગમે તે સ્થલે ઘટસામાન્યનું જે જ્ઞાન તે જાતિજ્ઞાન છે. સાદૃશ્યની સાહાય્યથી આપણે અનેક ઘટનો મનમાં વિચાર લાવીએ છીએ, અને ઘણાક વૈધર્મ્ય વચ્ચે પણ તે સર્વમાં જે સાદૃશ્ય છે તે ઉપર વૃત્તિ ટકાવીએ છીએ. એ જાતિજ્ઞાન છે. જાતિજ્ઞાનને વિષયે પાશ્ચાત્ય પંડિતોમાં તેમ અત્રત્ય નૈયાયિકોમાં ભિન્ન ભિન્ન મત છે. જાતિજ્ઞાનમાં વાસ્તવિક રીતે જોતાં નાના પ્રકારની અનેક વાતોના સાદૃશ્ય વિના બીજું કાંઇ નથી. એ સાદૃશ્યને એક સામાન્ય નામથી દર્શાવાય છે. ગોલ, પ્રાણી, ડાબો, ઇત્યાદિ શબ્દો અમુક બાબતોમાં મળતી આવતી વસ્તુઓને લગાડવામાં આવે છે. વાસ્તવિક વાત આવી છે, પરંતુ કેટલાક એમ માને છે કે જે જાતિ છે તે વ્યકિતથકી ભિન્ન રહી શકે છે. પ્રાણીનું 'પ્રાણિત્વ' પ્રાણીઓથકી ભિન્ન રહી શકે છે. આને 'રીઆલિઝમ્', ભાવાસ્તિત્વવાદ, કે જાતિવાદ કહે છે. અત્રત્ય નૈયાયિકો પણ જાતિ અથવા સામાન્યને પદાર્થ માને છે અને વ્યકિતને તેથી ભિન્ન માને છે. પાશ્ચાત્ય દેશોમાં અદ્યાપિ પણ દૃશ્ય વિશ્વને તેમજ મન અથવા આત્માને ભિન્ન માની જાતિને પદાર્થ માનવારૂપ જાતિવાદનો રૂપાન્તરે અંગીકાર થયાં જાય છે. કેટલાક એમ પણ માને છે કે વસ્તુના સાદૃશ્યમાત્રને, વૈધર્મ્ય હોય તે બધું કાઢી નાખી સાદૃશ્યમાત્રનેજ, મનમાં ધારણ કરી શકાય છે. આને 'કાન્સેપ્ચુઆલિઝમ્' અથવા સાદૃશ્ય-

વાદ કહે છે. વાસ્તકવિક વાત તો એવી છે કે દશ્ય વિશ્વનું જ્ઞાન આપણને ઇંદ્રિયદ્વારા થાય છે તેટલુંજ છે, અને મન પણ શરીર સહિતજ જાણી શકાય છે. ન્યાયશાસ્ત્રમાં જાતિ, વિચાર, ભાવ, ઇત્યાદિ શબ્દો વપરાય ત્યારે તેનો જે સામાન્યાર્થ છે કે અનેક વસ્તુનું એકાદ બાબત પરત્વે મળતાપણું, તે સિવાય બીજો અર્થ સમજવો નહિ.

જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ શી રીતે થાયછે એ વિષે પણ ઘણા મતભેદ છે. કેટલાક એમ માને છે કે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતુંજ નથી, કાલ, દિક્, દ્રવ્ય, કારણ, ઇત્યાદિ ભાવ, જન્ય પદાર્થોમાં આવી શકતા નથી. ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન, અનાદિ સ્વતઃસિદ્ધ ચૈતન્યદ્વારાજ જ્ઞાનરૂપે સમજાય છે, દિક્ કાલ આદિ પણ એ ચૈતન્ય જે પ્રકારે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને ગૃહે તેના સ્વતઃસિદ્ધ અનાદિ માર્ગ છે. આપણને જ્ઞાનમાત્ર ચૈતન્યનાં રૂપ રૂપાંતરનુંજ છે, બાહ્ય પદાર્થ સ્વતઃ શું છે તે કદાપિ જણાતું નથી. આ મતની વિરુદ્ધ એવું મત છે કે જ્ઞાનમાત્ર ઇંદ્રિયગમ્યજ્ઞાન છે તેજ છે; દિક્ કાલાદિ પણ ઇંદ્રિયગમ્ય અનુભવદ્વારાજ મનમાં પ્રવેશ પામે છે; એટલે વ્યવહારનો અનુભવ એજ જ્ઞાનમાત્રનું નિદાન છે; સચેત અનુભવમાંથીજ જડ તેમ ચૈતન્ય ઉભયે જ્ઞાનનો સંભવ છે. આ મતમાં ચૈતન્યને જડજન્ય માનવામાં આવતું નથી, જ્ઞાનમાત્રના નિદાનરૂપ અનુભવને પણ "સચેત" માની ચૈતન્યને જડ જેવું અનાદિ અનન્ત માનેલું છે. એ થકી ભિન્ન ત્રીજું મત એમ છે કે જડમાત્રજ જ્ઞાનનો વિષય છે, જ્ઞાન ઇંદ્રિયગમ્ય છે તેટલુંજ છે, અને ચૈતન્ય પણ જડ સંયોગનું ફલ છે. આ મત ચૈતન્યશાસ્ત્રને સંમત નથી. આજ કાલ પાશ્ચાત્ય દેશમાં આ ત્રણમાંનું દ્વિતીય મત વધારે માન્ય થતું ચાલે છે અને એમ સિદ્ધાન્ત થયો છે કે અનુભવમાં જે વાત સિદ્ધ ન હોય તેને સત્ય કે ખરી કહેવાય નહિ.

ચૈતન્ય અથવા ચેતનશાસ્ત્રના એવા કેટલાક મુખ્ય નિયમો સ્વીકારીને ન્યાયશાસ્ત્ર પ્રવર્તે છે. એ નિયમોનો ઉપયોગ તો પદે પદે સ્પષ્ટ થાય તેવો છે. એક સાદૃશ્યનો નિયમજ જુઓ. પરામર્શનો સંભવજ સાદૃશ્ય ઉપર છે. 'માણસ મરણશીલ છે, કાલિદાસ માણસ છે, માટે કાલિદાસ મરણશીલ છે' એ અનુમિતિમાં આપણે સાદૃશ્યમાત્રથીજ વ્યવહાર કરીએ છીએ. એક માણસ મરી ગયું, બીજું મરી ગયું, એમ જોતાં સાદૃશ્યથકીજ આપણે સર્વ માણસ વિષે મરણશીલત્વનો નિયમ સમુ-

છીએ છીએ, ને છેવટ તેના તેજ સાદૃશ્યનો આધાર લેઇ કાલિદાસને પણ માણસકોટિમાં ગણી, મરણસ્વભાવવાળો કહીએ છીએ. એક માણસ, બે માણસ, ત્રણ માણસ, એમ ઘણાં માણસના મરણના પ્રસંગમાંથી સર્વ માણસ મરણશીલ છે એવો જે નિયમ કર્યો, એક ઉપરથી ઘણા ઉપર ગયા, વ્યક્તિથકી સામાન્યનો નિર્દેશ કર્યો, તેને વ્યાપ્તિજ્ઞાન કહે છે, અને તેનો આધાર પણ સાદૃશ્યના નિયમ ઉપર છે. એવા વ્યાપ્તિજ્ઞાનમાંથી, કાલિદાસ માણસ છે માટે મરણશીલ છે એમ જે નક્કી કર્યું; સર્વ માણસ મરણશીલ છે એ સામાન્ય ઉપરથી કાલિદાસ એવી એક વ્યક્તિનો નિર્દેશ કર્યો; તેને પરામર્શજ્ઞાન અથવા અનુમિતિ કહે છે. એ પણ સાદૃશ્યનિબંધન છે. સાપેક્ષત્વ અને સ્મૃતિનો ઉપયોગ તો સ્પષ્ટજ છે, કેમકે તે વિના તો જેને આપણે વ્યવહારમાં 'જ્ઞાન' કહીએ છીએ તેજ સંભવે નહિ. એમ ન્યાયશાસ્ત્રની આખીએ પ્રવૃત્તિમાં સાપેક્ષત્વ, સાદૃશ્ય, સ્મરણ, આદિ ચેતનશાસ્ત્રના મુખ્ય નિયમોનો વારંવાર ઉપયોગ થયાં જાયછે.

ન્યાયશાસ્ત્રનો આધાર જાણ્યા પછી ન્યાયશાસ્ત્રમાં કેટલાક સ્વતઃસિદ્ધ નિયમો સ્વીકારી લેવામાં આવેલા છે તેમનું સ્વરૂપ પણ સંક્ષેપથકી જાણવું આવશ્યક છે. એવા સ્વતઃસિદ્ધ નિયમોના ત્રણ મુખ્ય વિભાગ થઇ શકે છેઃ—

(૧) અવિરોધનો નિયમ.
(૨) પરામર્શનો નિયમ.
(૩) વ્યાપ્તિનો નિયમ.

અવિરોધ.

વિચારમાત્રમાં એટલું તો આવશ્યકજ છે કે જે વાતની એક પ્રકારના શબ્દોથી પ્રતિજ્ઞા કરવામાં આવે તે વાતની અન્ય પ્રકારના શબ્દોથી પ્રતિજ્ઞા થાય તો પણ વાત તેની તે રહેલી છે એમ થવુંજ જોઇએ. "ગોલ" અને "વર્તુલ" એ શબ્દો, કે 'ધાતુ ભારે છે' 'ધાતુમાં ગુરુત્વ છે' એ વાક્ય, તેમની ભાષા ગમે તેવી જુદી જુદી છે તથાપિ તે શબ્દો અને તે વાક્યોમાં કહેલી વાત તેની તેજ છે એમ તો માન્ય થવું જોઇએ. એમ ન થાય તો વિચારમાત્રજ અશક્ય થઇ પડે, ન્યાયશાસ્ત્ર કે કોઇએ શાસ્ત્રની પ્રવૃત્તિજ ન બને. આ વાત એટલી બધી સ્પષ્ટ અને સ્વતઃસિદ્ધ છે કે તેનો પૂરાવો અંતરની સાક્ષી વિના બીજો શોધવાની જરૂર નથી.

અવિરોધના ત્રણ મુખ્ય નિયમ માનવામાં આવે છેઃ—

(૧) તાદાત્મ્ય, (૨) વ્યાઘાત, (૩) ઐકાંતિકત્વ.

તાદાત્મ્ય એટલે તેની તે વાતનાં ભિન્ન નામ પાડવાથી તેમનું ઐક્યપણું મટે નહિ એવો સંબંધ.

તાદાત્મ્યનો નિયમ અવિરોધના પેટામાં આવવા જેવો નથી; માણસ માણસ છે, ‘અ, અ છે’ એવાં વાક્યમાં તાદાત્મ્ય છે પરંતુ તેમાં અવિરોધ માનવાનો વિષય નથી, કેમકે અવિરોધ તો ત્યાં માનવો છે કે જ્યાં ભાષાનું ભિન્નત્વ છતાં વિચારનો અવિરોધ સિદ્ધ હોય. પરંતુ ‘અ, અ છે’ એવા વાક્યને પણ અવિરોધના પેટામાં લાવી શકાય એમ છે. અ એટલે क,प,ट,थ, આદિનો સરવાળો હોય, ત્યાં એમ કહેવામાં આવે કે અ તે क,प,ट,थ, નો સરવાળો છે, ત્યારે એ જુદી વાત કહેવાઈ એમ નથી જાણવાનું, પણ અ અ છે એવું તાદાત્મ્યજ કહેલું છે એમ સમજી અર્થનો અવિરોધ ઘટાવી લેવાનો છે.

બીજો નિયમ વ્યાઘાત. એકની એક વસ્તુ અમુક રૂપે હોય ને ન હોય એમ એકી વારે ને એકજ સ્થાને બની શકે નહિ. એકની એક વસ્તુ અ અને ‘નહિ–અ’ એમ ન હોઇ શકે. આ ઓરડો અત્યારે ગરમ અને ‘નહિ–ગરમ’ એટલે ટાઢો એમ ન હોઇ શકે. અવિરોધ સિદ્ધ થવા માટે એટલું આવશ્યક છે કે જ્યારે કોઇ વાતનો આપણે વિધિ કરીએ ત્યારે તેજ વખતે તેનો નિષેધ આપણે નજ કરતા હોવા જોઇએ. આ વ્યાઘાતના નિયમને જરાક આગળ વધારીએ. સાપેક્ષત્વના નિયમથી એમ સ્પષ્ટ સમજાય છે કે પ્રત્યેક વિધિનો પાછો નિષેધ પણ હોઇ શકે છે. જેને આપણે “સીધી લીટી” કહીએ છીએ તે, “સીધી” એવું વિધાન કરતાની સાથેજ, “નહિ સીધી” અર્થાત્ “વાંકી” છે એમ નજ કહેવાય એવી આપણી મતલબ હોવીજ જોઇએ. સાપેક્ષત્વના નિયમમાંથીજ આ વાત ફ્લિત થાય છે. વ્યાઘાતના નિયમથી અવિરોધ સાધવાનું તાત્પર્ય આ પ્રકારનું છે. આ નિયમનો ન્યાયમાં ઘણો ઉપયોગ પડે છે.

ત્રીજો અવિરોધ ઐકાંતિકત્વથી સધાય છે. કોઇ પણ વસ્તુ હોય કે ન હોય—વચલો માર્ગ છેજ નહિ, ‘હોય’ અથવા ‘ન હોય’ એ બે અંત [નિશ્ચય] માંનો એક—જે તે એક–સ્વીકારવો જોઇએ, વચમાંનો માર્ગ હોયજ નહિ, હોઇ શકે નહિ. જે બે વાત વચ્ચે વ્યાઘાત છે તેમાં-

ની એક ખરી ને એક ખોટી હોવીજ જોઇએ, ત્રીજો રસ્તો નથી.[1] આ વિષય વિષે આગળ લંબાણ થશે.

આ ત્રીજા પ્રકારનો જે અવિરોધ તે ન્યાયશાસ્ત્રમાં જેને "અપરોક્ષ અનુમિતિ" એ નામ આપવામાં આવે છે, જેને "અપૂર્ણ અનુમિતિ" આદિ શબ્દોથી ઓળખવામાં આવે છે, ને જે પરામર્શજન્ય અનુમિતિથી ભિન્ન છે, તેનો મુખ્ય આધાર છે.

પરામર્શના નિયમ.

પરામર્શમાં કોઇ એક સામાન્યનિર્દેશને, અમુક વ્યક્તિ જે તે નિર્દેશમાં સમાતી હોય, તેને લગાડવો એટલુંજ કાર્ય બને છે. એને અનુમિતિ કહે છે. "સોમલ ઝેર છે; આ વસ્તુ સોમલ છે; માટે આ વસ્તુ ઝેર છે" એ અનુમિતિ છે. આવો જે નિર્ણય કરવો તે સાધારણ અવિરોધ કરતાં કાંઇક વિશેષ છે. "સોમલ ઝેર છે માટે કેટલોક સોમલ ઝેર છે" એમ કહેવાનો સમાસ અવિરોધમાં થઇ શકત; પણ આ પ્રસંગે તો "સોમલ ઝેર છે" એ ઉપરાંત "આ વસ્તુ સોમલ છે" એવા બીજા વાક્યની જરૂર પડે છે, અને આગળના વાક્યમાંથી, ભાષાના ફેરફારવડે, બીજું વાક્ય તેના તે અર્થનું ઉપજાવવાને બદલે બે જુદાં જુદાં વાક્યોમાંથી આપણે ત્રીજું વાક્ય ઉપજાવીએ છીએ. એટલુંજ નહિ પણ આ ત્રણેનો એવો યોગ કરવો પડે છે કે જેથી છેવટનો નિર્ણય ફલી શકે.

આનુંજ નામ પરામર્શજન્ય અથવા પરોક્ષ અનુમિતિ કહે છે, કેમ-

---

(૧) વેદાંતવાદીઓ સદસદ્વિલક્ષણ જે અનિર્વચનીયત્વ કહે છે તે ન્યાયશાસ્ત્રના મૂલગત નિયમોથીજ અમાન્ય છે. કેમકે સત્થી જે ભિન્ન તે અસત્ અને અસત્થી ભિન્ન તે સત્; એની વચ્ચે કાંઇ હોઇ ન શકે. આમ લાગે છે ખરૂં પણ સત્થી ભિન્ન તે અસત્ અર્થાત્ મિથ્યા, બાધ થવા યોગ્ય, અને અસત્થી વિલક્ષણ તે સત્ અર્થાત્ સ્વરૂપવાળું; એટલે સદસદ્વિલક્ષણનો અર્થ બાધયોગ્ય સ્વરૂપવાળું એવો તે શાસ્ત્રની પ્રનાલિકા પ્રમાણે થાય છે. જ્ઞાનમાત્રજ ગમ્ય છે, અનાદિ છે એ, જે મત આગળ કહેવાશે તે મતને અનુસરતાં આ ખુલાસો થસ એમ છે, પણ અત્ર તે વિષય ટુંકામાં ચર્ચી શકાય એવું નથી. એ માટે જુદો ગ્રંથ થઇ જાય, તેથી અત્ર આટલો ઇશારો કરી વેદાંતપરિભાષાદિ પુસ્તકોનું મનન કરવાની ભલામણ કરીને અટકવું પડે છે.

કે " વસ્તુ " અને " ઝેર " ને સંબંધ કરાવનાર સામાન્ય પદાર્થ " સોમલ " નો પરામર્શ કરીને " આ વસ્તુ ઝેર છે " એ નિર્ણય બાંધવામાં આવે છે. અવિરોધમાત્રથીજ " સોમલ ઝેર છે " માટે " આ શીશીમાં ઝેર છે " એવું કહી શકાતું નથી, વચમાં એક અંકોડો તૂટતો રહે છે, માટેજ પરામર્શની જરૂર પડે છે.

આવા પરામર્શથકી અનુમિતિ ઉપજાવવામાં જે નિયમ મૂલભૂત છે તે બે છે:—

(૧) જે આખા વર્ગને લાગુ છે તે વર્ગમાં સમાસ થતી સર્વ વસ્તુને લાગુ છે.

(૨) સમાન અધિકરણવાળી બે વસ્તુ પરસ્પર સામાનાધિકરણ્યવાળી છે.

વિધિવચન માટે આ નિયમો છે તેવાજ નિષેધવચન માટે પણ છે.

(૧) જે વાત આખા વર્ગને લાગુ નથી તે તે વર્ગમાં સમાસ થતી કોઇ વસ્તુને લાગુ નથી.

(૨) એક વસ્તુનું બીજી વસ્તુ સાથે સામાનાધિકરણ્ય હોય પણ તે બીજી સાથે જે ત્રીજીનું સામાનાધિકરણ્ય ન હોય તે ત્રીજીનું ને પહેલીનું સામાનાધિકરણ્ય નથી.

આ નિયમો આગળ જતાં વધારે સ્પષ્ટ થશે. અવિરોધમાત્રથી પરામર્શવિશિષ્ટ અનુમિતિ નથી બનતી માટેજ આ નિયમોની જરૂર છે. બુદ્ધિમાન્ વાચક સોમલના ઉદાહરણમાં તેમને લગાડી શકશે.

આ નિયમોનો આધાર વિશ્વવ્યવસ્થાની એકરૂપતા ઉપર છે. એમજ માનવામાં આવે છે કે વિશ્વવ્યવસ્થા જેવી આજ છે તેવી અનંત યુગ ઉપર હતી અને અનંત યુગ થતાં પણ તેવીજ રહેશે. એ નિયમને આધારે આ બે નિયમો રહેલા છે. જો એ નિયમ ન હોય તો પ્રત્યયકારક જ્ઞાનનોજ સંભવ રહે નહિ.

વ્યાપ્તિના નિયમ.

ખરી અનુમિતિ તો વ્યાપ્તિ છે તેજ છે કેમકે તેથીજ જાણીતી એવી એક બે ચાર કે અનેક વ્યક્તિના પ્રત્યક્ષ ઉપરથી આપણે સામાન્યનિર્દેશ ઉપર આવીએ છીએ, અને અજ્ઞાત વિષય વિષે પણ જ્ઞાન મેળવીએ છીએ.

એક લાકડાના કટકાને દેવતામાં મૂકતાં તે બળીને રાખ થયો, બીજો

તેમ થયો, ત્રીજે થયો, એમ ઘણા પ્રયોગથી નક્કી થયું કે "દેવતા લાકડાને બાળે છે." આવો સામાન્યનિર્દેશ કરવામાં આપણે એમ માની લીધું કે જે હાલ થોડા પ્રસંગમાં બન્યું તે આગળ બનેલું છે અને હવે પછી બનશે.

ત્યારે વ્યાપ્તિજ્ઞાનનો મૂલભૂત નિયમ વિશ્વવ્યવસ્થાની એકરૂપતા એજ થયો. એ એકરૂપતાના બે પ્રકાર છે. (૧) સામાનાધિકરણ્ય અને (૨) આનુપૂર્વી. "જડ પદાર્થ ગુરુત્વવાળા છે" એ સામાનાધિકરણ્યગત એકરૂપતાનું ઉદાહરણ છે, કેમકે જડત્વ અને ગુરુત્વ ઉભયનું પદાર્થમાં સામાનાધિકરણ્ય છે, ને તે ત્રિકાલસિદ્ધ છે. આનુપૂર્વીગત એકરૂપતાને કાર્યકારણનો નિયમ કહે છે. કારણનો અને તદંગભૂત સિદ્ધાન્તોનો વિચાર વ્યાપ્તિખંડમાં થશે.

આટલો ઉપક્રમ કર્યા પછી હવે આપણે પ્રકૃત લેખમાં વિચારવાના વિષય ઉપર આવવું જોઇએ. ન્યાયશાસ્ત્રનું લક્ષણ આપણે એમ બાંધ્યું છે કે "પૂરાવાની તુલના કરવામાં પ્રવર્તતા મનોવ્યાપારનું શાસ્ત્ર." પૂરાવાનો ઉદ્દેશ સત્યાન્વેષણ છે, ને તેમાં જેટલો અપરોક્ષજ્ઞાનનો વિષય છે તેટલો તો સ્વતઃસિદ્ધ છે એટલે તેને બાજુએ રાખવાનો છે. બાકી રહ્યો પરોક્ષજ્ઞાનનો વિષય. એનેજ અનુમિતિ કહે છે. સત્યાન્વેષણનો મુખ્ય આધાર અનુમિતિ; તેમાં પ્રથમે અવલોકન, પછી લક્ષણ અને પછી અનુમિતિ એવો ક્રમ રહે છે. એ અનુમિતિના પણ બે પ્રકાર છેઃ એક તો વ્યક્તિથકી સામાન્યનિર્દેશ કરવારૂપ અનુમિતિ, અને બીજી સામાન્યથકી વ્યક્તિનિર્દેશ કરવારૂપ અનુમિતિ. પ્રથમને વ્યાપ્તિજન્યજ્ઞાન કહે છે, દ્વિતીયને પરામર્શજન્યજ્ઞાન કહે છે. વ્યાપ્તિ વિના પરામર્શ બનતો નથી, પણ પ્રકૃત લેખમાં વ્યાપ્તિનો વિચાર કરવામાં આવનાર નથી; માત્ર પરામર્શજન્યજ્ઞાનનોજ વિચાર કરવામાં આવશે અને તેમાં વ્યાપ્તિજ્ઞાનને સિદ્ધરૂપે માની લેવામાં આવશે. ત્યારે ન્યાયના મુખ્ય બે વિભાગ થયાઃ (૧) વ્યાપ્તિખંડ, અને (૨) પરામર્શખંડ. પ્રકૃત લેખમાં પરામર્શખંડ વિષે વિચાર કરવાનો ઉદ્દેશ છે. પરામર્શમાં બે વાક્ય ઉપરથી તૃતીય વાક્ય ઉપજે છે. વાક્યમાત્ર શબ્દોનાં બનેલાં હોય છે. તો પ્રથમે એજ પ્રાપ્ત છે કે શબ્દ શું છે? શબ્દશક્તિ કેટલી છે? તેમનો અર્થ

શો છે ? એ વિચાર થયા પછી-વાક્ય અને તેમના સ્વરૂપનો વિચાર પ્રાપ્ત થાયછે, ને છેવટ વાક્યોની યોજનાથી પરામર્શદ્વારા ઉદ્ભવતી અનુમિતિનો વિચાર આવે છે. પદાર્થનું નામ પાડવાથી શબ્દ થાય છે; એનેજ અભિધાન કહેવાય છે, પદાર્થને અભિધેય કહે છે. અભિધેયના વિષે કાંઈપણ કહેવું તે વાક્યથી બને છે, અભિધેય વિષે કાંઇપણ નિર્દેશ કરાય છે. એ પછી બે નિર્દેશોને ભેગા કરી ત્રીજો નિર્દેશ ઉપજાવાય છે. એમ અભિધાન, નિર્દેશ; અને પરામર્શ, એ ત્રણ આ ખંડના મુખ્યવિભાગ કરેલાછે.

છેવટ એક જુજ સૂચના આપી ઉપોદ્ઘાત સમાપ્ત કરીશું. ગ્રંથમાં પ્રસંગે પ્રસંગે અનેક ઉદાહરણ આપવાં પડશે. એ ઉદાહરણોમાંના અભિપ્રાય "સાચાજ" છે, અથવા આ લેખકને સર્વથા માન્ય છે, એવું વાચકે ધારવાની જરૂર નથી. ઉદાહરણરૂપેજ તેમને વિલોકી પ્રકૃત લક્ષણો ઘટાવવાં એટલોજ તેમનો ઉપયોગ છે.

પ્રકરણ ૧

અભિધાન.

૧. ભાષા વિના જ્ઞાન સંભવે ખરૂં પણ ન્યાયશાસ્ત્રમાં જે જે વાત કહેવાની છે તે તો શબ્દથી કહેવાઇ શકાય તે બાબતો વિષેનીજ છે.

હલકી જાતનાં પ્રાણીઓને જે જ્ઞાન હોયછે તે ભાષા સાથે સંબંધ વિનાનું હોયછે. તેમને માત્ર ઇંદ્રિયવ્યાપારથીજ આસપાસની હકીકત સમજાય છે. મનુષ્યને પણ તેવા અનુભવ ઘણા હોયછે. બાલકોનું જ્ઞાન મુખ્ય રીતે તેવાજ પ્રકારનું હોય છે. આવું જ્ઞાન એક એક માણસને ગમે તેટલું ઉપયોગનું થઇ શકે પણ તે બીજાને સમજાવી શકાય નહિ. વાસ્તવિક રીતે કહીએ તો ઇંદ્રિયગમ્યજ્ઞાન બીજાને કોઈ પણ પ્રકારની ભાષા વિના, બતાવી શકાયજ નહિ. ખાનપાનાદિ વ્યવહાર પ્રાણીઓ એક બીજાને એકથી બીજે સ્થલે તેડી જઇને કરી શકે, પણ એથી અધિક જે બુદ્ધિશક્તિનો ઉત્તમ તંત્ર છે તે ભાષા વિના સંભવતો નથી. પ્રો. મેક્ષમ્યૂલર વગેરેનું પણ એમ માનવું છે કે ભાષા વિના વિચાર ચાલી શકતો નથી. ભાષા વિના વિચાર ન ચાલી શકે, પણ જ્ઞાનમાત્ર, કાંઇક જાણ્યું, એવી પ્રતીતિ તે તો સંભવે એ વાત સારી રીતે લક્ષમાં રાખવા જેવી છે. પરંતુ વિચારથી પાર અને વિચારના વિનિમય માટે તો ભાષા આવશ્યકજ છે. સાદૃશ્યના નિયમથી જે શોધ મનુષ્યજાત કરી શકે છે તેનું જ્ઞાન આપવામાં ભાષાના અભાવની અડચણ ખરેખરી નડે છે. ઘણીક વસ્તુઓ વચ્ચેનું સાદૃશ્ય બતાવવા માટે તે પ્રત્યેક વસ્તુ બતાવવી પડે, પણ જો એકજ શબ્દ યોજાયલો હોય તો એટલો શ્રમ પડે નહિ. સૂર્ય, અગ્નિ, પ્રાણી, શરીર, આદિ ઉષ્ણ પદાર્થોને ઉષ્ણ જાણ્યા છતાં 'ઉષ્ણ' એવા શબ્દના અભાવે પ્રત્યેક પ્રત્યેક બતાવીનેજ જ્ઞાન કરવું પડે. પણ ઉષ્ણ એટલો શબ્દ હોય તો વાત ટુંકેજ પતે કે એ બધાં "ઉષ્ણ" છે. સાધારણ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામાં શબ્દ અથવા અભિધાનનો શો ઉપયોગ છે તે આ રીતે સમજી શકાયછે. સામાન્ય શબ્દ યોજવો એ અનેકનું સાદૃશ્ય શોધી કાઢવા બરાબર છે; અને એ વાત સામાન્યનામથી જણાવવી એજ સહેલામાં સહેલો રસ્તો છે. "ઝાડ" એ શબ્દજ અનંત પ્રકારની એકજ જાતની વસ્તુના સ્વરૂપને સહજે સૂચવે છે.

આ પ્રકારે જ્યારે ભાષાદ્વારા અમુક વિચારો, અમુક સામાન્યશબ્દો, દર્શાવી શકાય ત્યારે એમ બનવું સહજ છે કે એક એક શબ્દને બદલે બે ચાર શબ્દ ભેગા કરી એક એક પદાર્થને બદલે મિશ્ર પદાર્થનું પણ દર્શન કરાવી શકાય. એનેજ વાક્ય કહે છે; ને એ રૂપે જ્ઞાન બહાર આવે ત્યારથી તે ન્યાયશાસ્ત્રનો વિષય થઇ શકે છે.

૨. જ્ઞાનનો જે જે વિભાગ ભાષાદ્વારા દર્શાવવામાં આવે, સ્વીકાર કે અસ્વીકાર માટે જે જે વાત આગળ મૂકવામાં આવે, તેનો જે આકાર થાય તેને વ્યાકરણમાં વાક્ય કહેછે, ન્યાયમાં નિર્દેશ કહે છે. નિર્દેશમાં કોઈ પણ બે વાત કહેલી હોવી જોઇએ; એટલે ઓછામાં ઓછા બે શબ્દ વિના નિર્દેશ થઇ શકે નહિ.

ભાષાથકી કાંઇ પણ જ્ઞાન આપી કે લેઇ શકાય તે માટે જેને વ્યાકરણમાં વાક્ય કહેછે તેનો પ્રયોગ થવોજ જોઇએ. વાક્યમાં એક નામ તે એક ક્રિયાપદ આવે છે. ન્યાયમાં વાક્યને નિર્દેશ કહે છે અને તેના બે અવયવને ઉદ્દેશપદ અને વિધિપદ એવાં નામ આપવામાં આવે છે. જેના વિષે કાંઇ પણ કહેવાતું હોય તે ઉદ્દેશ, તે વિષે જે કહેવાતું તે વિધિ. હરિ, સિંહ, અગ્નિ, આદિ શબ્દો એમને એમ પોતાના અર્થ વિષે, કશો વિશેષબોધ કરી શકતા નથી; તે પોતે વ્યાકરણાનુસાર વાક્ય નથી તેમ ન્યાયાનુસાર નિર્દેશ પણ નથી. એ શબ્દની સાથે બીજા શબ્દ યોજાય તો તે શબ્દથકી વાક્ય અથવા નિર્દેશ બને. "હરિ જાય છે," "સિંહ ગર્જે છે" "અગ્નિ બળે છે," એવાં વચનથી કાંઇ પણ જ્ઞાન તે તે વસ્તુ વિષે મળે છે, એટલે તે બધા નિર્દેશ છે. સાથે સાથે એટલું પણ જણાવવું જોઇએ કે માત્ર બે શબ્દ કે તેથી અધિકના યોગથીજ જ્ઞાન આપી શકે તેવા નિર્દેશ થતા નથી. "ગામ હરિ વૃક્ષ પાષાણ" એ શબ્દસમૂહમાં બેથી વધારે શબ્દ છતાં તેથી જ્ઞાન થતું નથી. અંત્રસ ન્યાયશાસ્ત્રમાં વાક્યથી અર્થબોધ થવા પરત્વે એવો વિવેક કરેલો છે કે આકાંક્ષા, યોગ્યતા, અને સન્નિધિ, એ ત્રણ વિના વાક્યગત શબ્દથી અર્થબોધ ન બને. "હરિ જાય છે" એમાં હરિપદને જાય છે સાથે, ને જાય છે ને હરિ સાથે જે વ્યાકરણાનુસાર સંબંધ છે તેને આકાંક્ષા કહે છે. અર્થાત્ એક શબ્દ બીજા શબ્દની આકાંક્ષા રાખે છે, કેમકે તેના વિના પોતે કશો અર્થ બતાવી શકતો નથી. આકાંક્ષા સાથેજ યોગ્યતા જોઇએ. "અગ્નિથકી સિંચો" એમાં આકાંક્ષા છતાં, યોગ્યતા નથી કેમકે અગ્નિથી સિંચન-

ક્રિયા કદાપિ બનતી નથી. એ બે ઉપરાંત સન્નિધિ પણ જોઇએ. એટલે કે વાક્યગત શબ્દો તુરત એક એકની સાથેજ બોલાવા જોઇએ. ઘડી ઘડી રહીને બોલાયલા એક એક શબ્દથી વાક્યબોધ ન થાય.

આ તો વાક્યબોધ પરત્વે સામાન્ય વિચાર થયો, પણ જે વિચાર અત્ર ચાલે છે તેમાં તો બે શબ્દમાત્રથીજ બોધ ન બને એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એવું છે કે તે શબ્દોને સંબંધ કરાવનાર એક ત્રીજો અવયવ વચમાં જોઇએ, એ ત્રીજા અવયવની એ બે શબ્દોને આકાંક્ષા રહેછે.

"સુવર્ણ પીળું" એટલા બે શબ્દથી બોધ નથી થતો, પણ તેમાં "છે" એવો ત્રીજો શબ્દ ઉમેરવાથી બોધ થાય છે. આવા ત્રીજા શબ્દને "સંયોજક" કહે છે. અસ્ (હો) ધાતુનાં રૂપમાત્ર સંયોજક ગણાય છે. "સુવર્ણ પીળું છે" એ વાક્યના વ્યાકરણ પ્રમાણે બેજ વિભાગ સામાન્યતઃ મનાય, કર્તા (સુવર્ણ) અને ક્રિયા–વિધિ–(પીળું છે). પણ ન્યાયમાં વિધિપદના બે વિભાગ કરવામાં આવે છે–વિધિ અને સંયોજકઃ સુવર્ણ (ઉદ્દેશ), પીળું (વિધેય), છે (સંયોજક) એમ ન્યાયમાં નિર્દેશમાત્ર ત્રણ અવયવના મનાય છે. બે નામમાત્ર કે એક નામ ને એક વિશેષણથી અર્થબોધ થતો નથી એટલે ત્યાં સ્પષ્ટ રીતે સંયોજક આણવું પડે છે, પણ ઘણાં વાક્યો સંયોજક વિનાજ અર્થબોધ કરી શકે છે. જેમકે હરિ જાય છે, ચંદ્ર પ્રકાસે છે, ઇત્યાદિ–તો તેમાં સંયોજક, વિધિપદની આકૃતિમાંજ સમાયલું છે એમ જાણવું.

ઉદ્દેશ અને વિધિના સંબંધ પરત્વે એક વાત લક્ષમાં રાખવા જેવી એ છે કે ઉદ્દેશપદના અર્થ કરતાં ઘણું કરીને વિધિપદનો અર્થ વધારે વિસ્તારવાળો હોય છે. "તારા ચળકે છે" એ નિર્દેશમાં "ચળકતા" પદાર્થોની સંખ્યા "તારા" કરતાં વધારે છે એ સ્પષ્ટજ છે.

આ બધી ચર્ચા કરવાનો નિષ્કર્ષ એ છે કે ન્યાયશાસ્ત્રની પ્રવૃત્તિનો આરંભ વાક્ય અથવા નિર્દેશથી થાય છે, ને નિર્દેશ અમુક શબ્દોથી બને છે, માટે શબ્દો વિષે પ્રથમ વિચાર કરવો આવશ્યક છે, એમ સમજાય. શબ્દના પ્રયોગમાંજ અનેકાનેક દોષ, ભુલ, થવાના પ્રસંગો આવે છે તો સત્યાન્વેષણમાં પ્રવર્તતા મનોવ્યાપારનો નિર્ણય જણાવનાર શાસ્ત્રે અવશ્ય તે દોષને મૂલમાંથીજ કાઢી નાખવા સારું શબ્દવિચારથી આરંભ કરવો જોઇયે.

૩. કોઇ પણ પદાર્થ વિષે વ્યવહાર થઇ શકે તે માટે તેની કોઇ સંજ્ઞા તે શબ્દ અથવા અભિધાન.

પદાર્થોને નામ આપવામાં મુખ્ય ઉદ્દેશ એ છે કે પરસ્પર જ્ઞાનવિનિમય બની શકે. આપણા ન્યાયમાં પણ અભિધેયત્વ-આ અમુક એમ કહી શકવાપણું-સંજ્ઞા-તે પદાર્થ એમ માનેલું છે, ને ત્યાંથીજ તર્કનો આરંભ કરેલો છે. મી. મીલ કહે છે કે શબ્દો અથવા નામ તે સાક્ષાત્ પદાર્થનાંજ નામ જાણવાં, તે પદાર્થ વિષેનો જે ભાવ આપણા મનમાં હોય તેનાં નહિ. ' સૂર્ય ' એ શબ્દ સાક્ષાત્ નિત્ય ઉદયાસ્ત પામતા પદાર્થનુંજ નામ જાણવું, તેનો આપણા મનમાં જે ભાવ હોય તેનું નહિ. જ્ઞાનમાત્રને કેવલ ઇંદ્રિયાનુભવજન્ય માનનારા *શબ્દશક્તિમાં ભાવનો સમાસ કરતા નથીજ. પરંતુ આપણે જે અનુભવ પામીએ છીએ તેમાંથી થયેલા સંસ્કારનેજ અમુક નામ આપી શબ્દનો પ્રયોગ કરીએ છીએ, એટલે શબ્દમાત્ર વસ્તુનાં નામ છે, વિચારનાં નહિ એવો મી. મીલનો તર્ક યોગ્ય લાગતો નથી.

---

* અમુક શબ્દથી અમુક અર્થ બતાવાય તેને શબ્દની શક્તિ કહેવાય. સાહિત્યશાસ્ત્રમાં શબ્દશક્તિ ત્રણ માનેલી છે: અભિધા, લક્ષણા, વ્યંજના. વ્યાવહારિક સંકેતવાળો જે અર્થ કોઇ શબ્દથી સમજાયછે તે અભિધેય અર્થ છે; ગંગા, ઘર, ઇત્યાદિ. વ્યાવહારિક સંકેતવાળો અર્થ લેતાં વાક્યાર્થ બેસે નહિ ત્યારે તેજ અર્થ સાથે સંબંધવાળો એવો કોઇ અર્થ રૂઢિમાં ચાલ્યો હોય કે વ્યંજના કરવાને અર્થે કલ્પ્યો હોય તે લક્ષ્યાર્થ કહેવાય; 'ગંગા ઉપર ઘર' એ વાક્યમાં ગંગાશબ્દનો પ્રવાહરૂપ અર્થ બંધ બેસતો નથી માટે પ્રવાહની સાથે સંબંધ રાખનાર 'તીર' એવો અર્થ લેવો પડે છે. એ લક્ષ્યાર્થ છે. એમજ 'તીર ઉપર ઘર' એમ કહેવાનું રહેવા દઇ 'ગંગાઉપર' એવું કહેવામાં ગંગા શબ્દથી જે શીતલતા, પવિત્રતા આદિ સમજાયછે તે પણ ગંગાના કીનારા ઉપરના ઘરમાં છે એવી વ્યંજના કરવાનું પ્રયોજન છે. એના એજ ગંગાશબ્દમાં શીતલતાદિક અર્થ જણાવવાની શક્તિ વ્યંજનાશક્તિ છે. વ્યંજનાથી બોધિત અર્થને વ્યંગ્યાર્થ કહે છે. ન્યાયશાસ્ત્ર અભિધેયાર્થનેજ માને છે; લક્ષ્યાર્થને પણ અભિધેયાર્થના પેટામાં સમાવી લે છે; પરંતુ વ્યંગાર્થને તો અનુમાનના પેટામાં મૂકી શબ્દશક્તિમાં સ્વીકારતુંજ નથી.

૪. ન્યાયમાં શબ્દવિચાર સાદૃશ્ય અને સાપેક્ષત્વના નિયમોને અનુસારે કરી, શબ્દના પ્રથમ વિભાગ સામાન્ય અને સાપેક્ષ શબ્દ એમ માનવામાં આવે છે.

સાદૃશ્ય એટલે અનેકગત સાધર્મ્યને અવલંબી જે વિભાગ, વિચારાદિ ચાલે તે; સામાન્ય ઉપજાવવામાં જે નિયમ પ્રવર્તે છે તે. સાપેક્ષત્વ તે પણ સાધર્મ્યથી ઉલટું જે વૈધર્મ્ય તેને આધારે પ્રવર્તે છે, તથા જ્ઞાનમાત્રમાં વસ્તુ વસ્તુને ભિન્ન કરી સમજાવનાર નિયમનું તે રૂપ છે. સાદૃશ્ય અથવા સામાન્યને આધારે કરેલા શબ્દવિભાગમાં બહુ વ્યક્તિવાચક શબ્દો આવે એ તો સ્વાભાવિક છે પરંતુ એક વ્યક્તિવાચક શબ્દો પણ તેમાંજ આવશે, કેમકે કોઇ એક માણસ પદાર્થાદિને જે વિશેષનામ આપવામાં આવે તે, તે પદાર્થને તેજ રૂપે સર્વદા જાણવાની સંજ્ઞારૂપે હોય, યથાકથંચિત્, સાદૃશ્યરૂપેજ માની લેવું જોઇએ.

શબ્દવિભાગ અનેક પ્રકારે કરી શકાય. ભાષાનુસાર કરી શકાયઃ અંગરેજી, ગૂજરાતી, સંસ્કૃત, લાટિન, ગ્રીક ઇત્યાદિ. સાહિત્યશાસ્ત્રાનુસાર કરી શકાયઃ અભિધેય, લાક્ષણિક, વ્યંજક, અલંકૃત, ઇત્યાદિ. વ્યાકરણાનુસાર પણ શબ્દવિભાગ થાય છે, જે ઘણે ભાગે ન્યાયાનુકૂલ ગણી શકાય તેવો છે. નામ, વિશેષણ, ક્રિયાપદ એમનો ન્યાયમાં સ્પષ્ટ ઉપયોગ છે. બાકીના અવ્યયાદિ ન્યાયમાં ઉપયુક્ત નથી. ત્યારે અત્ર તો ન્યાયશાસ્ત્રાનુસાર શબ્દવિભાગ કરવાનો છે. તે પ્રમાણે જોતાં ચેતનશાસ્ત્રના જે સાદૃશ્ય અને સાપેક્ષત્વ એ બે નિયમ જ્ઞાનના ઉદ્ભવ પરત્વે બતાવેલા છે તેમને અનુસરી ન્યાયશાસ્ત્રે શબ્દવિભાગ કરવો જોઇએ.

૫. સાદૃશ્યનિબંધન શબ્દવિભાગમાં પ્રથમે શબ્દોના બે પ્રકાર થાય છે; એકવ્યક્તિવાચક, બહુવ્યક્તિવાચક (સામાન્ય). એકવ્યક્તિવાચક શબ્દ એકજ પદાર્થ બોધે છે, બહુવ્યક્તિવાચક શબ્દ ઘણા પદાર્થ બોધે છે.

ઉદાહરણ. રામ, નેપોલીઅન, સીસરો, ઐરાવત, મુંબઇ, સિંધુ, કોહીનૂર, ઇંગ્લંડ, કૃત્તિકા, એવા સર્વે શબ્દો એકવ્યક્તિવાચક છે. માણસ, ઘોડો, તારા, પર્વત, રાજ્ય, નગર, ઘર, મણિ, મુક્તા, એવા સર્વે બહુવ્યક્તિવાચક છે. બહુવ્યક્તિવાચકને સામાન્ય નામ પણ કહે છે. એકવ્યક્તિવાચક શબ્દ એકજ સંજ્ઞાનો બને એવો નિયમ ન જાણવો. રામનારાયણ દવે, હરિલાલ ગોવિંદલાલ, એ પણ એક વ્યક્તિવાચકજ છે. તેમ

જે "અમેરિકાનો શોધનાર" "ઇંગ્લંડની હાલની મહારાણી." "જ્યોતિર્મઠના હાલના મહંત," એ પણ એક વ્યક્તિવાચક શબ્દો છે.

સમુદાયવાચક શબ્દો જેવા કે પ્રજા, સેના, ટોળું, સભા, જોટો, વિશ્વ, આદિ, એકવ્યક્તિવાચકમાં પણ ગણાય તેમ બહુવ્યક્તિવાચકમાં પણ ગણાય. એવા બધા શબ્દોમાં બહુત્વનો એકત્વથી નિર્દેશ કરેલો છે એટલે તે એકવ્યક્તિવાચક છે; તેમજ સેના, પ્રજા, સભા, આદિ તો, બ્રિટિશસેના, હિંદીપ્રજા, સાર્વજનિક સભા, ઇત્યાદિરૂપે, અનેક પણ હોઇ શકે છે, એટલે પાછા એ શબ્દ બહુવ્યક્તિવાચક છે. પરંતુ 'વિશ્વ' શબ્દ તો એકવ્યક્તિવાચકજ છે કેમકે વિશ્વ એકજ છે.

ઉપાદાનભૂત પદાર્થનાં નામ—માટી, પાષાણ, લવણ, જલ, અગ્નિ, આદિ પણ એકવ્યક્તિવાચકશબ્દમાં ગણાય છે. દિક્ અને કાલ તેમને જો ભાવમાત્રરૂપે ગણવામાં ન આવે તો તેમનો સમાસ પણ આ વિભાગમાં જાણવો.

૬. બહુવ્યક્તિવાચક શબ્દો જાતિવિશિષ્ટ મનાય છે. જાતિવિશિષ્ટ તેનું નામ કે જે અમુક વ્યક્તિનો બોધ કરવા સાથેજ તે વ્યક્તિગત જાતિનો પણ બોધ કરે—અર્થાત્ અમુક અમુક પદાર્થો તે શબ્દના અર્થથી સ્ફુરે તેની સાથે—તે પદાર્થ અમુક ધર્મવિશિષ્ટ છે, અમુક સાધર્મ્યે સાદૃશ્યવાળા છે, એમ પણ તેમનાથી સ્ફુરે.

કેવલ સંજ્ઞારૂપે વપરાયલા શબ્દમાં અમુક વ્યક્તિ બોધવા ઉપરાંત વધારે શક્તિ નથી. "કૃત્તિકા" એમ કહેવાથી તે નામના નક્ષત્રમાત્રનોજ બોધ થાય છે. પણ "નક્ષત્ર" એ બહુવ્યક્તિવાચક નામથી તો આકાશમાંનું ગમે તે નક્ષત્ર એમ વ્યક્તિનો, તેમજ જે ધર્મને લીધે નક્ષત્રનુ નક્ષત્રત્વ મનાય છે તે ધર્મનો [જાતિનો] પણ બોધ થાય છે. જે જાતિવિશિષ્ટ શબ્દો છે તે જાતિયુક્ત વ્યક્તિનો બોધ કરે છે; જે વ્યક્તિવિશિષ્ટ છે તે વ્યક્તિમાત્રજ બોધે છે. સ્પષ્ટજ છે કે એકવ્યક્તિવાચક નામને જાતિવિશિષ્ટત્વ ન હોય.

સારે જુઓ. જેટલાં વર્ગવાચક નામ છે તે બધાં બહુવ્યક્તિવાચક હોવાથી જાતિવિશિષ્ટ શક્તિવાળાં છે. માણસ, પ્રાણી, વૃક્ષ, પર્વત, સમુદ્ર, રાજ્ય, વર્તુલ, સદ્ગુણ, એ સર્વ જાતિવિશિષ્ટ છે. રામ, કૃષ્ણ, ગોવિંદ, આદિ ગમે તે વ્યક્તિનો બોધ 'માણસ' શબ્દથી થાય છે, તેની સાથેજ

એમ પણ બોધ થાય છે કે રામ કૃષ્ણાદિ પ્રત્યેકમાં મનુષ્યત્વનાં સર્વ લક્ષણ [જાતિ] પણ છે.

વિશેષણમાત્ર પણ જાતિવિશિષ્ટ માનવાં જોઇએ: શ્વેત, ડાહ્યા, સદ્ગુણી, એ પ્રત્યેક શબ્દથી—જેમકે શ્વેતથી—અમુક શ્વેત વ્યક્તિઓનો બોધ થતા સાથેજ તે તે વ્યક્તિમાં જે શ્વેતત્વ [જાતિ] તેનો પણ બોધ થાય છે. અર્થાત્ વિશેષણમાત્ર સાદૃશ્યથકી જે સામાન્ય જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાયછે તેનુંજ ફલ છે એટલે જાતિવિશિષ્ટ છે.

જાતિવિશિષ્ટત્વ અને વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વ એ ઉભય પરસ્પર વિરુદ્ધ છે—જેમ એક અધિક થાય તેમ બીજું ન્યૂન થાય છે. "પ્રાણી" એ શબ્દમાં "મનુષ્ય" એ શબ્દ કરતાં વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વ વધારે છે, કેમકે એના અર્થમાં માણસજ નહિ પણ પશુ પક્ષી જંતુ સર્વનો સમાસ છે. પણ એના જાતિવિશિષ્ટત્વમાં "મનુષ્ય" શબ્દના જાતિવિશિષ્ટત્વ કરતાં ન્યૂનતા છે, કારણ કે પ્રાણીના અર્થમાં માત્ર પ્રાણિત્વ–ચલન, વલન, આદિ–નોજ સમાસ છે; મનુષ્યના અર્થમાં તે ઉપરાંત બુદ્ધિમત્ત્વાદિ ધર્મનો–મનુષ્યત્વનો–સમાસ છે. એજ પ્રકારે "ડાહ્યાં મનુષ્ય" એ શબ્દનું વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વ "મનુષ્ય" શબ્દ કરતાં ન્યૂન છે, જ્યારે તેનું જાતિવિશિષ્ટત્વ "મનુષ્ય"ના કરતાં અધિક છે—કેમકે "ડહાપણ" એ "મનુષ્યત્વ" ઉપરાંત ઉમેરાયું છે.*

છેવટે એક થોડોક ભેદ સમજાવી આ વિભાગની ચર્ચા સમાપ્ત કરીએ. વર્ગવાચક શબ્દો બહુવ્યક્તિવાચક અથવા સામાન્યશબ્દો છે એમ કહ્યું. એમાં થોડુંક સમજવા જેવું છે. વર્ગ બે પ્રકારના થાય છે: નિયત અને અનિયત. નિયત વર્ગમાં "પૃથ્વી ઉપરના સમુદ્ર," "વડોદરા રાજ્યના અમલદાર", "જાણીતાં નક્ષત્રો" એવા વર્ગનો સમાસ છે–અર્થાત્ અમુક વર્ગમાં કેટલા પદાર્થ છે તે પરિગણિત, નિર્ણીત, નિયત, હોય છે. અનિયતવર્ગમાં તારા, નક્ષત્ર, મનુષ્ય, કવિ, ઇત્યાદિ વર્ગ છે અર્થાત્ એમાં નિશ્ચય નથી કે અમુક વર્ગમાં આટલીજ વ્યક્તિઓ છે. વર્ગવાચક શબ્દોને બહુવ્યક્તિવાચક ગણ્યા તે આ અનિયત વર્ગવાચક એમ સમજવું.

---

* અત્રત્ય વેદાન્તીઓ શબ્દમાત્રની શક્તિ જાતિને વિષે છે અને વ્યક્તિ તો એક અપરોક્ષાનુમાનથીજ, આક્ષેપથીજ, ગૃહાયછે એમ માને છે; મીમાંસકો પણ આ મતને મળતા આવે છે; નૈયાયિકો એમ માનેછે કે શબ્દમાત્રની શક્તિ જાતિવિશિષ્ટવ્યક્તિને વિષે છે.

૭. વ્યક્તિ વ્યક્તિમાંથી સાદૃશ્ય ગૃહતાં ગૃહતાં જે છેવટ ભાવના ઉપજી આવે છે તેને જાતિવાચક શબ્દ કહે છે.

ગુરુત્વ, પૃથુત્વ, વર્તુલત્વ, શ્વેતત્વ, ડહાપણ, ન્યાય, ક્રાન્તિ ઇત્યાદિ શબ્દો ભાવનામાત્રનાજ વાચક છે, ને તેથી જાતિવાચક કહેવાય છે. જે વસ્તુઓમાં તે તે ધર્મ રહેલા હોય તે વસ્તુથી તે ધર્મને કેવલ જુદા કરીને બતાવવા એ આ શબ્દવિભાગનું કાર્ય છે. સાદૃશ્યવાળી વસ્તુઓના સાધર્મ્યને તે વસ્તુઓથી જુદું કરીને આ શબ્દો બતાવે છે, પરંતુ એમ બનતું એ વસ્તુગતિમાં અશક્ય છે, વિચારમાં પણ ઉતરે તેવું નથી, છતાં કલ્પનામાત્રથી શક્ય માની લીધું છે.

જાતિવાચક શબ્દો પ્રત્યેક ભાષામાં હોય છે, પરંતુ ભાષાના સાધારણ વ્યવહાર માટે તેમની ખાસ આવશ્યકતા છે એવું કાંઇ નથી. એ શબ્દોથકી જે અર્થબોધ કરવાનો છે તે સર્વદા સામાન્ય શબ્દોથી કરી શકાય તેવો છે—માત્ર આટલા લાઘવથી ન કરી શકાય. "ગુરુત્વ" એ શબ્દ "ગુરુપદાર્થ" એ શબ્દના અર્થનોજ બોધ કરે છે, અને પદાર્થના બીજા ધર્મને ઢાંકી નાખી આવી રીતે "ગુરુત્વ"-માત્ર ઉપરજ દૃષ્ટિ સ્થાપે છે, એટલો વિશેષ છે. એજ પ્રકારે "ન્યાય" એટલે "ન્યાયયુક્ત કામો" એજ અર્થ છે, બાકી આખા વિશ્વમાં કહીં પણ ન્યાય એવો પદાર્થ હોવો અશક્ય છે. અનેક પદાર્થમાં જે સાધર્મ્ય છે, ને તે પદાર્થને તે રૂપે બતાવે છે તેને જાતિ કહે છે. એ સાધર્મ્યને જુદુ કલ્પીને બતાવનારા શબ્દો જાતિવાચક કહેવાય છે. એવા શબ્દોથી ભાષામાં બહુ સારુ લાઘવ આવી શકે છે, ને તેટલાથીજ તેમનો આવો બહોળો ઉપયોગ થવા લાગ્યો હશે. પરંતુ જાતિવાચક શબ્દોનો કેવો દુરુપયોગ થાય છે એ તો પ્રતિપદે જણાય તેવી વાત છે. એમજ માની લેવાય છે કે જાતિવાચક શબ્દ જેવો પદાર્થ વિશ્વરચનામાં અસ્તિત્વ ભોગવે છે. કાલ, દિક્, આદિ શબ્દોના પ્રયોગમાંથી ઘણાંકને એવો ભ્રમ થાય છે કે વિશ્વવ્યવસ્થામાં અમુક સ્થિતિ ભોગવનાર, એવા પદાર્થ છે; પણ તે તે જાતિ કે ધર્મ કે ભાવનાના આશ્રયરૂપ, દ્રવ્ય, કર્મ, અથવા ગુણથી ભિન્ન જાતિ હોઇ શકતી નથી; માત્ર એવી કલ્પના કરવાનો વ્યવહાર પડેલો છે. વસ્તુથકી ભિન્ન, 'કાલ' એવો કોઇ પદાર્થ છે; "સ્થિતિ પામેલા પદાર્થની ગતિ"થી ભિન્ન દિક્ એવો પદાર્થ છે; એમ કલ્પના કરાય છે.

આવા પ્રકારની જે ભુલો જાતિવાચક શબ્દોના પ્રયોગથી થવાનો

સંભવ છે તેમને દૂર કરવાનો મુખ્ય ઉપાય એ છે કે બહુવ્યક્તિવાચક શબ્દવાળા નિર્દેશથી તેમનો તરજુમો કરી જોવો. એ પ્રકારે ન થઇ શકે તેવા જાતિવાચક શબ્દો શબ્દમાત્રજ છે, ને ભ્રમનાજ ' પેદા કરનારા છે.

જાતિવાચક શબ્દથી વિરુદ્ધ વ્યક્તિવાચક શબ્દ છે. જેટલા સામાન્યશબ્દ છે તે વ્યક્તિવાચક પણ છે. જેટલા જાતિવિશિષ્ટ શબ્દો છે તે બધા વ્યક્તિવાચક ગણાય છે. સામાન્યશબ્દને કેટલાક જાતિવાચક સાથે મેળવી દે છે, પણ તે ભુલ છે. જાતિવાચકથી ઉલટુ વ્યક્તિવાચક; અને સામાન્યથી ઉલટું એકવ્યક્તિવાચક એ ખુબ લક્ષમાં રાખવું. વ્યક્તિવાચક પણ સામાન્ય હોઇ શકે છે. "રાતો ઘોડો" એમાં રાતો એ વિશેપણ વ્યક્તિવાચક શબ્દ જાણવો, કેમકે જાતિવાચક તો 'રાતાપણું' એ શબ્દ થાય. વિશેપણમાત્ર વ્યક્તિવાચક છે.

જાતિવાચક શબ્દો સામાન્ય શબ્દોના જેવું બેવડું કામ કરી શકતા નથી–અર્થાત્ જાતિવિશિષ્ટ હોતા નથી–વ્યક્તિનો બોધ કરવા સાથે જાતિનો બોધ કરતા નથી. મી. મીલ કહે છે તેમ જાતિવાચક શબ્દોના અર્થથી જાતિરૂપ વ્યક્તિનો બોધ થાય, પણ જાતિવિશિષ્ટત્વ તો તેમનામાં કશું હોયજ નહિ.

જાતિવિશિષ્ટ, જાતિવાચક, વ્યક્તિવિશિષ્ટ, વ્યક્તિવાચક, એ શબ્દો નવાજ યોજેલા નથી. આપણા ન્યાયશાસ્ત્રમાં તે શબ્દો રૂઢ છે, તેમને અત્ર વાપર્યા છે, પણ અંત્ર જે સૂક્ષ્મ તારતમ્ય તેમના અર્થપરત્વે છે તે લક્ષમાં રાખવું, નહિ તો આ વિષય સમજવામાં ગુંચવણ થશે.

૮. શબ્દોનો દ્વિતીય વિભાગ હવે સાપેક્ષત્વના સંબંધે જે થઇ આવે છે તે જોવાનો છે.

જ્ઞાનમાત્ર સાપેક્ષ છે, નિરપેક્ષ–સ્વતંત્ર–જ્ઞાન છેજ નહિ. જ્ઞાનમાત્રનુંજ આવું સાપેક્ષત્વ તે ભાષામાં પણ આવ્યા વિના રહેતું નથી. જો જ્ઞાનમાત્ર અન્યજ્ઞાનસાપેક્ષ હોય, તો અનુભવમાત્ર દ્વિરૂપ થવો જોઈએ, અને શબ્દમાત્ર દ્વ્યર્થ થવા જોઇએ, અથવા પ્રત્યેક અર્થ માટે બે શબ્દ જોઇએ. આપણને 'પ્રકાશ'નું જ્ઞાન, 'અંધકાર'થી નીકળતા હોઇએ તે રૂપેજ થવાનું–અંધકારજ્ઞાનસાપેક્ષ પ્રકાશજ્ઞાન થવાનું; એજ રીતે અંધકારનું જ્ઞાન પ્રકાશજ્ઞાનસાપેક્ષ થવાનું. ટુંકામાં 'પ્રકાશ' એ શબ્દનો અર્થ, અંધકારનું ભાન ન હોય તો, કશો બની શકે નહિ. અંધકારથી પ્રકાશમાં જવું,

પ્રકાશથી અંધકારમાં જવું એવા ગતાગતના ભેદ ઉપરજ આ બે શબ્દના અર્થનો ભેદ રહેલો છે. આવું જે સાપેક્ષત્વ–એક અર્થનું બીજા અર્થને અંગે રહેવું–તે વિચારતાં તો એમજ લાગે છે કે જેટલાં જેટલાં નામ છે, જેટલા જેટલા પદાર્થ છે, તે સર્વને બે બે શબ્દ હોવા જોઇએ–ભાષામાત્ર એક એક પદાર્થવાચક એક એક શબ્દવાળી નહિ, પણ પ્રતિપદાર્થના 'પ્રકાશ–અંધકાર' જેવા પરસ્પર સાપેક્ષ બે બે શબ્દનાં જોડકાંની બનેલી હોવી જોઇએ. પરંતુ યદ્યપિ આવાં અનંત યુગ્મ ભાષામાં જણાય છે, તથાપિ સર્વ પદાર્થ વિષે તેવા યુગ્મશબ્દની યોજના દીઠામાં આવતી નથી. એથી એમ માનવાનું કારણ નથી કે શબ્દમાત્ર સાપેક્ષ નથી, કેમકે *જ્ઞાનમાત્રનેજ સાપેક્ષ માન્યું છે, ત્યાં શબ્દમાત્ર સાપેક્ષ ન હોય એ સંભવતું નથી. ગોરૂં-કાળુ, ટાઢું–ઉનું, ગળ્યું–મોળું, ડાહ્યું–ગાંડુ, એવાં યુગ્મ તો છેજ, પરંતુ જે શબ્દોને પ્રત્યક્ષ યુગ્મ નથી, લાકડું, માણસ, ઇત્યાદિ તે પણ યુગ્મવાળા છે એમ સમજતાં બાધ નથી. કેમકે 'લાકડું' એમ કહેવાથી "લાકડું નહિ" એવા પદાર્થમાત્રનો અભાવ કહ્યો અને 'લાકડું—નહિ' એ પદાર્થસાપેક્ષ લાકડાનું જ્ઞાન બન્યું. એટલે એમજ સિદ્ધ થયું કે ભાવ[1]રૂપ અર્થ બોધનાર શબ્દમાત્રને અભાવરૂપ અર્થ બોધનાર શબ્દ હોવોજ જોઇએ, ને તેથી શબ્દમાત્ર સાપેક્ષજ છે. એમ જ્ઞાનમાત્ર સાપેક્ષ છે ત્યારે નિરપેક્ષ–સ્વતંત્ર–એવા શબ્દો હોઇ શકેજ નહિ. દા. જીવન્સ વગેરેએ શબ્દોનો એવો પણ એક વિભાગ માન્યો છે કે સાપેક્ષ અને નિરપેક્ષ. નિરપેક્ષ શબ્દોનાં હવા, દિક્, પુસ્તક, જલ, એ આદિ ઉદાહરણ તેમણે આપેલાં છે. આવા શબ્દો સામાન્યતઃ નિરપેક્ષ જણાય છે; પણ હવણાંજ લાકડા અને માણસની બાબત સમજાવી તેમ કોઇ પણ શબ્દ નિરપેક્ષ હોઇ શકતો નથી. ભાવનો તુરતજ અભાવ સૂચવાય છે, ભાવનું જ્ઞાન અભાવસાપેક્ષ છે, અભાવનું જ્ઞાન ભાવસાપેક્ષ છે, એટલે નિરપેક્ષ શબ્દજ હોય નહિ.

---

*જ્ઞાનમાત્ર સાપેક્ષ છે કે નિરપેક્ષ છે એ ચેતનશાસ્ત્રનો કે તત્ત્વશાસ્ત્રનો વિષય છે; તો પણ જેને આપણા તત્ત્વશાસ્ત્રમાં–વેદાન્તમાં–જ્ઞાન કહે છે તે તો નિરપેક્ષ, અનાદિ, અનંત છે; જે વ્યાવહારિક વૃત્તિજ્ઞાન છે તે સાપેક્ષ છે. જ્ઞાનનો સ્વીકાર કર્યા વિના સાપેક્ષ નિરપેક્ષ એ વિચારજ અશક્ય છે.

૧ અત્ર ભાવ એટલે અસ્તિત્વવાચક એમ સમજવું. ભાવનાવાચક જેને જાતિવાચક કહ્યું છે તે નહિ.

'હવા' શબ્દ કહેતાં પણ 'હવા નહિ' એવા પદાર્થોનું ભાન થઇ તેમનાથી વ્યાવૃત્ત (જુદા) એવા "હવા" એ પદાર્થનું ભાન થાય છે. આમ હોવાથી વસ્તુતઃ નિરપેક્ષજ્ઞાન પાશ્ચાત્યન્યાયશાસ્ત્રના અગ્રગણ્ય લેખકો સ્વીકારતા નથી, અને સાપેક્ષ–નિરપેક્ષ એ શબ્દવિભાગને ન્યાયશાસ્ત્રમાં સ્થાન આપતા નથી. [2]

૯. સાપેક્ષત્વને લેઇ જે સર્વથી પ્રથમ શબ્દ–વિભાગ જડે છે તે ભાવ અને અભાવનો છે.

કેટલાક શબ્દો ભાવ [અસ્તિત્વ] બતાવે છે, કેટલાક અભાવ [નાસ્તિત્વ] બતાવે છે. સ્વાભાવિક રીતે ભાવાભાવ સંબંધથી જોડાયલા શબ્દો ઘણા છેઃ પ્રકાશ–અંધકાર, ગળ્યું–મોળું, સીધુ—વાંકુ, ઇત્યાદિ, પણ અ, અન્, નિસ્, દુસ્, ઇત્યાદિ ઉપસર્ગો ભાવશબ્દને લગાડવાથી પણ અભાવશબ્દ ઉત્પન્ન થઇ આવે છે. કાર્ય—અકાર્ય, અશ્વ—અનશ્વ, ઉપયોગ–નિરુપયોગ, ગુણ–દુર્ગુણ, ઇત્યાદિ. ભાવશબ્દ જેમ અસ્તિત્વ બતાવે તેમ અભાવશબ્દ કેવલ નાસ્તિત્વ બતાવે એવું ન સમજવું. જેમ ભાવ અસ્તિત્વવાચક છે તેમ અભાવ પણ અસ્તિત્વવાચક છે. અશ્વ એ ભાવથી વિરુદ્ધ અનશ્વ તે કાંઇજ નથી એમ નથી, પણ અશ્વ વિનાના અન્યપદાર્થો બધા અનશ્વ છે ને તે ભાવરૂપજ છે. 'અજ્ઞાન' એ શબ્દ 'જ્ઞાન'નો અભાવ જણાવે છે પણ જ્ઞાનથી ભિન્ન, જ્ઞાનરહિત જે જડ તે અભાવરૂપ નહિ પણ ભાવ રૂપ છેઃ એમ અજ્ઞાન પણ ભાવરૂપ છે. ઘણાક શબ્દો સ્વરૂપે અભાવ જેવા જણાતા છતાં ભાવરૂપ અર્થ બોધે છે, ને ઘણાક ભાવ જેવા જણાતા છતાં અભાવનો અર્થ બોધે છે. "અનાદર" શબ્દ અભાવસ્વરૂપ છતાં કેવલ "આદરનો અભાવ" એટલોજ અર્થ નથી બોધતો પણ તે ઉપરાંત કાંઇક અરુચિનો ભાવ

---

૨ આ વિચાર દા. બેનનો છે. ની. શીલ વગેરે લેખકો સાપેક્ષત્વનો આવો અર્થ સ્વીકારતા નથી. એમ કહેછે કે વસ્તુના જ્ઞાન માટે તેના અભાવ સાથે તેને સરખાવવાની જરૂર નથી. અત્રૈયાકો આવું અપોહરૂપ જ્ઞાન માને છે. આ બાબત વિષે પાશ્ચાત્ય તત્ત્વવિવેચકોમાં ઘણો મતભેદ છે, જે વિષે ચેતનશાસ્ત્ર (Psychology)ના ગ્રંથોના અવલોકનની જરૂર છે. અત્ર તો મુખ્ય મતનું અવલંબન કરી માર્ગ બતાવવાનોજ ઉદ્દેશ રાખેલો છે.

પણ બોધે છે. તેમજ " આલસ્ય " એ શબ્દ ભાવરૂપ છતાં કાર્યપરત્વે " નિરુત્સાહ " એટલો અભાવરૂપ અર્થજ બોધે છે.

કેટલાક શબ્દો એવા હોય છે કે, તે બેના સંબંધમાં આખા વિશ્વનો સમાસ થાય. હલકું-ભારે, ઉંચું-નીચું, ઇત્યાદિ. એ શબ્દો પરસ્પરના અર્થબોધને સાહાય્ય કરે છે, ને એકના નિષેધથી બીજાનો વિધિ પ્રાપ્ત થાય છે. હલકું નથી તે ભારે છે, નીચું નથી તે ઉંચું છે. એ પ્રકારનો ખરો સાપેક્ષ સંબંધ જડ-ચેતન, દૃક્-દૃશ્ય, જ્ઞાન—અજ્ઞાન, એવા શબ્દોમાં છે, જે જડ નથી તે ચેતન છે, ચેતન નથી તે જડ છે, એમ આખું વિશ્વ એ બે શબ્દમાં સમાય છે, અને તે ઉભયે પરસ્પરના અર્થબોધને સાહાય્યકારક છે. પરંતુ આવો ભાવા-ભાવ-સંબંધ સર્વત્ર હોતો નથી. ' રાતો ' એમ કહેવાથી આપણને રંગ-માત્રનુંજ ભાન થાય છે ને તેમાં જેટલો 'રાતો નહિ' તે રાતાના અભાવરૂપે સૂચવાય છે. અર્થાત્ આ પ્રસંગમાં 'રાતો' ને ' નહિ રાતો ' એમાં આખા વિશ્વનો સમાસ નથી. પણ ' રંગ ' એવું એક નવું નાનું વિશ્વ, માનીને આ સાપેક્ષત્વનો નિર્વાહ કરવો પડે છે. કેમકે 'રાતો' અને 'નહિ રાતો' એમાં તેટલા વિશ્વનોજ સમાસ છે.

અભાવવાચક શબ્દોના પેટામાં કેટલાક લેખકો ' શક્યાભાવ ' એવો વિભાગ માને છે. જે વસ્તુને જે કાંઇ હોય અથવા હોઇ શકે તેનો અભાવ બતાવનાર શબ્દને શક્યાભાવવાચક શબ્દ કહે છે. અંધ, બધિર, આદિ શબ્દોને આ વિભાગમાં ગણવામાં આવે છે. પણ મને એમ લાગે છે કે અભાવવાચક શબ્દોમાં આ શબ્દોનો સમાસ સહજે બને તેમ છે એટલે આવો વિભાગ માનવાની જરૂર નથી. 'અંધ' એ જ્ઞાન 'અનંધ'-'દેખતો' તે જ્ઞાનને સાપેક્ષ છે. અને "મનુષ્ય" અથવા "પ્રાણી" એ વિશ્વ "અંધ દેખતાં" એ યુગ્મનું બનેલું છે.

૧૦. સાપેક્ષત્વને લેઇને એક પ્રકારનું નિયતસાપેક્ષત્વ ઉત્પન્ન થાયછે જે ઉપરથી શબ્દનો નિયતસાપેક્ષ એવો એક વિભાગ માનવામાં આવે છે.

'પિતા' કહેતાંજ 'પુત્ર'-નો બોધ થાય છે, 'શેઠ' કહેતાંજ 'ચાકર'-નો બોધ ઉપજે છે. આધાર—આધેય, સ્ત્રી પુરુષ, તાળુ-કૂચી, ઇત્યાદિ શબ્દો નિયતસાપેક્ષ છે, અર્થાત્ એકનો વિચાર કરતાં બીજાનો વિચાર કરવોજ પડે-તેમ કર્યા વિના અર્થજ બંધ બેસે નહિ. જ્ઞાતા અને જ્ઞેય

તેનું પણ આવુંજ નિયતસાપેક્ષત્વ છે પણ તેનું તાત્પર્ય એમ નથી કે જ્ઞાતા જે ચિત્ તેથી જ્ઞેય જે જડ તે ભિન્ન, સ્વતંત્ર, છે. એ બે એમ સ્વતંત્ર હોઇ શકે કે નહિ એ વાત તો વિચારવાની છે, જ્ઞાતા જ્ઞેયના નિયતસાપેક્ષત્વનો અર્થ તો એટલોજ છે કે તે બે જુદાં જણાતાં નથી.

કેટલાક લેખકોએ શબ્દનો એક વિભાગ નિરન્વય અને સાન્વય એવો પણ માનેલો છે. જે શબ્દો સ્વતઃ બીજાની સાથે અન્વય પામ્યા વિના પણ અર્થ બતાવી શકે તે નિરન્વય, ને જેને અન્વયની જરૂર પડે તે સાન્વય. નામ, વિશેષણ, કેટલાંક ક્રિયાપદ, એ નિરન્વય શબ્દ છે, અવ્યય, ક્રિયાવિશેષણ, ઇત્યાદિ સાન્વય શબ્દ છે. આ વિભાગ વ્યાકરણશાસ્ત્ર પ્રમાણેના શબ્દનો વિભાગ છે, એટલે ન્યાયશાસ્ત્રમાં તેને સ્થાન આપવાની જરૂર નથી એટલુંજ નહિ પણ પદાર્થ અને તેને જણાવવાની સંજ્ઞા (શબ્દ) તેનો વિચાર કરતાં જે શબ્દવિભાગ ઉદ્ભવે છે તેમાં આ વિભાગનો સમાસ નથી. એટલાજ કારણથી વર્તમાન સમયમાં ન્યાય સંબંધે લખનાર પાશ્ચાત્યોએ શબ્દવિભાગમાં સાન્વય નિરન્વય એ ભેદ ગણેલો નથી. શબ્દ એકાર્થ છે દ્વયર્થ છે ઇત્યાદિ વિચારથી પણ શબ્દવિભાગ કરવામાં આવે છે, પરંતુ તે પણ ન્યાયશાસ્ત્રને જરૂરનો નથી એ સહજે સમજાય તેવું છે.

પ્રકરણ. ૨

વર્ગવિભાગ—શબ્દનિર્દેશ અને વસ્તુનિર્દેશ.

વર્ગીકરણ અથવા વિભાગ તથા લક્ષણ, એ આદિ વિષયનો વિચાર, ન્યાયશાસ્ત્ર ઉપર ઘણા ખરા લખનારા નિર્દેશવિચારની પાછળ કરે છે; ને તેમાં પણ વર્ગીકરણ અથવા વિભાગ તે તો ન્યાયશાસ્ત્રના વિષયમાંજ ન ગણવું એવું એકંદરે સારા સારા નૈયાયિકોનું મત છે. શબ્દોના વર્ગ પાડી તેમના ચડતા ઉતરતા વર્ગરૂપે વિભાગ કરવાનું કામ ન્યાય શાસ્ત્રમાં સમાતું નથી, કેમકે વર્ગ પાડવામાં વિશ્વવ્યવસ્થાનું ઘણું જ્ઞાન અપેક્ષિત છે; એટલે એ બાબત ન્યાયની નહિ પણ કોઇ જુદાજ શાસ્ત્રની છે, એવું ઘણાક શિષ્ટ લેખકોનું માનવું છે. પરંતુ વર્ગ એટલે

વર્ગ પાડવાની વ્યવસ્થાના નિયમ નહિ પણ વર્ગવાચક શબ્દો અને તેમને અંગે ઉત્પન્ન થતો લક્ષણનો વિચાર (જેને પણ વર્ગીકરણ જેવાંજ કારણથી કેટલાક ન્યાયબાહ્ય માને છે) તે તો આપણે અત્રજ ચલાવીશું. નિર્દેશવિચાર પૂર્વે આ વિચાર કરવામાં બાધ નથી, કેમકે નિર્દેશનું જે સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે જાણીએ છીએ તે ઉપરાંત તેના વિષે વધારે જાણવાની અત્ર અપેક્ષા નથી, અને શબ્દવિચારની સાથે આ વિચાર પણ સંકળાયલો છે એટલે તેનું સ્થાન અત્રેજ હોવું જોઇએ.[1]

૧. એક ધર્મને લેઇને અથવા અનેક ધર્મને એક જેવા ગણી ને સામાન્યશબ્દ બનાવવા તે વાતનો આ વિષયમાં સમાસ છે. એ ક્રિયા કરતાં ઉલટી વાત નિર્દેશની છે, કેમકે તેમાં જાતિવાચક બે શબ્દો પરસ્પર સંબંધના વિધિ નિષેધ સહિત જોડાયલા રહે છે. અત્ર એક એક શબ્દનોજ વિચાર છે

'ગોલ' 'ઉષ્ણ' આદિ શબ્દો કોઇ એક એક ધર્મપરત્વે અનેક વસ્તુનું સાધર્મ્ય માનીને આપણે બનાવીએ છીએ. આવા સામાન્ય શબ્દોને વ્યક્તિવાચક શબ્દરૂપે ગણતાં વર્ગ એવું નામ અપાય છે. ગોલ એટલે ગોલ વસ્તુઓ, ઉષ્ણ એટલે ઉષ્ણ પદાર્થો. જ્યારે સાધર્મ્યને જાતિવાચક શબ્દથી બતાવવામાં આવે ત્યારે ગોલત્વ, ઉષ્ણત્વ, એ શબ્દો જાતિ કહેવાય છે.

એકજ ધર્મપરત્વે મળતા આવતા એવા આ પ્રકારના વર્ગવાચક શબ્દોને, જેમાં બે વસ્તુની જરૂર છે એવા નિર્દેશને બદલે માની લેવાની ભુલ ભાગ્યેજ થાય તેમ છે; પરંતુ ઘણાક વર્ગમાંના પદાર્થોને એક કરતાં વધારે ધર્મથકી સાધર્મ્ય હોય છે તેવે ઠેકાણે નિર્દેશ અને તેવા શબ્દો વચ્ચે ભ્રમ થવાનો સંભવ છે. 'ધાતુ' 'મનુષ્ય' એ આદિ શબ્દોમાં સમાતા પદાર્થોને એક કરતાં વધારે ધર્મથકી સાદૃસ્ય છે, પણ તે બધા ધર્મ એક એક પદાર્થમાં છે એમ માનવામાં આવે છે, તેમના પરસ્પર સંબંધ વિષેનો વિચાર હોતો નથી, એટલે નિર્દેશથકી તે શબ્દો ભિન્ન છે—નિર્દેશમાં બે જુદા શબ્દો કે ધર્મોના સંબંધનો વિચાર હોય છે. બે ધર્મવાળા વર્ગના ઉદાહરણમાં 'ઘર', 'ગામ' આદિ શબ્દો જુઓ. ઘર એટલે (૧) પ્રાણી અથવા તેમની વસ્તુઓનો (૨) કૃત્રિમ—આશ્રય. ગામ એટલે (૧)

૧ વર્ગીકરણ અને લક્ષણ વિષે વ્યાપ્તિખંડમાં સવિસ્તર વિચાર થશે.

એકજ રાજ્યસત્તામાં રહેલો (૨) ઘણાં ઘરનો સમૂહ. ઘણાક વર્ગવાચક શબ્દોને ત્રણ, ચાર, પાંચ, કે અનંત ધર્મ પણ હોય છે. વર્ગમાં પણ ચડતા ઉતરતા વર્ગ હોઇ શકે છે, ને જે છેક છેલ્લો વર્ગ હોય છે—જેના પેટામાં બીજો વર્ગ ન હોય—તે ઘણું કરીને બહુમાં બહુ ધર્મવાળા પદાર્થોનો બને છે.

વર્ગવાચક શબ્દો વિષે આટલું વિવેચન કરવાનું તાત્પર્ય એ છે કે એક કરતાં વધારે ધર્મવાળા પદાર્થની વ્યાખ્યાને આપણે ખરા નિર્દેશ સાથે સાથે સેળભેળ કરી ન નાખીએ. "ત્રિકોણ એ ત્રણ બાજુવાળી આકૃતિ છે" એ વાક્ય નિર્દેશ જેવું લાગે છે, અને જાણે તેમાં અમુક વિધાન થઇ કોઇ પ્રકારનું જ્ઞાન આપવાનો ઉદ્દેશ હોય એમ જણાય છે, પણ એ વાક્યમાં એવું કશું છે નહિ. "ત્રણ બાજુવાળી આકૃતિ" ને શું નામ આપી શકાય તેજ માત્ર આ નિર્દેશમાં કહેલું છે, એટલે 'ત્રિકોણ' એ શબ્દનો અર્થ માત્રજ કરી બતાવ્યો છે, તેથી એ નિર્દેશ માત્ર વર્ગવાચક શબ્દ બનાવવાના વ્યાપારનું અંગ છે, જાતે કાંઇ પણ જ્ઞાન આપે તેવો નિર્દેશ નથી; વિધેય અને ઉદ્દેશમાંથી ઉદ્દેશ વિષે પોતામાં સ્પષ્ટ નથી એવો સબંધ કહેવાતો નથી. આવાં વાક્યો નિર્દેશ જેવાં જણાય છે પણ તેમાં કશું વિધાન છે એમ જાણવું નહિ, એ તો માત્ર વર્ગીકરણનોજ અંગભૂત વ્યાપાર છે. એવા નિર્દેશને શબ્દનિર્દેશ કહે છે. 'આકૃતિ' એ નામના પદાર્થોમાં ત્રણ બાજુવાળી આકૃતિ જ્યાં જ્યાં મળી આવે ત્યાં ત્યાં તેને ત્રિકોણ એ નામ આપવું આવો આ વાક્યનો અર્થ છે, એટલે તેથી ત્રિકોણ વિષે કાંઇપણ વિધાન થતું નથી. માટેજ તે તમામ શબ્દનિર્દેશ છે. એથી ઉલટી રીતે 'ત્રિકોણની કોઇ પણ બે બાજુનો સરવાળો ત્રીજીથી મ્હોટો થાય છે" એ નિર્દેશ ત્રિકોણ વિષે અમુક વિધાન કરે છે, ત્રિકોણ વિષે કાંઇક જ્ઞાન આપે છે, અમુક વર્ગને અમુક નામ આપવું એ કરતાં જુદી જાતની—મૂલ નામમાં ન સમાયલી એવી—કાંઇ ખબર આપે છે, માટે તે શબ્દનિર્દેશ નથી. એવા નિર્દેશને વસ્તુ-નિર્દેશ એવું નામ આપીશું—અર્થાત્ વસ્તુના સ્વરૂપનું જ્ઞાન કરાવનાર નિર્દેશ તેમને કહીશું. જે નિર્દેશમાં સત્તા, દૈશિક આનુપૂર્વી, કાલિક આનુપૂર્વી, કાર્ય કારણભાવ, અથવા સાદૃશ્ય, એટલાં પાંચમાંથી એકાદનું પણ જ્ઞાન થતું હોય તે નિર્દેશને વસ્તુનિર્દેશમાં ગણવા, બાકીના બધાને શબ્દમાં, એવું પણ ઘણા પ્રખ્યાત નૈયાયિકોનું મત છે. એ બાબત વિષે નિર્દેશવિચારમાં નિર્ણય થશે.

"કાલિદાસ શકુન્તલાનો કર્તા છે" એ શબ્દનિર્દેશ છે; 'પ્રેરણા એ સહજશક્તિ છે' એ પણ તેવોજ છે. 'કાલિદાસ' અને 'પ્રેરણા' એ શબ્દનો અર્થ, અર્થાત્ તેમનો પ્રયોગ ક્યાં અને કીયા અર્થમાં થાય છે, તે ઉપરાંત આ વાક્યોમાં જો કાંઇ પણ વિધાન થયેલું હોત તો તે વસ્તુનિર્દેશમાં ગણાત. "કાલિદાસ શકુન્તલાનો કર્તા છે" એ વાક્યથી કાલિદાસ, જેના વિષે આપણે કશું જાણતા નથી, તેને "શકુન્તલાના કર્તા" એ અર્થે વાપરવાના શબ્દરૂપે બતાવેલો છે, એટલે એ વસ્તુનિર્દેશ નથી. એમજ પ્રેરણા વિષે. "કાલિદાસ પહેલા સૈકામાં મરી ગયો," અથવા "પ્રેરણા એ પરંપરાથી ઉતરી આવતા અનુભવનું ફલ છે"[1] એ બે નિર્દેશ, શબ્દ–નિર્દેશ નથી પણ વસ્તુ–નિર્દેશ છે, કેમકે તેમાં કાલિદાસ અને પ્રેરણા એ બે શબ્દો વિષે તે શબ્દના અર્થમાત્ર કરતાં અધિક વિધાન થયેલું છે. અભ્યાસીએ આવા વર્ગીકરણના અર્થાત્ અભિધાનના ચમત્કારને ખુબ ઓળખી રાખવા અને અમુક ધર્મનો વાચક અમુક શબ્દ છે એમ ઠરાવવાના નિર્દેશ (શબ્દનિર્દેશ)ને ખરા નિર્દેશ (વસ્તુ નિર્દેશ) સાથે સેળભેળ કરી નાખી ગુંચવણમાં પડવું નહિ.

'જડ સ્થાવર છે' 'એક અથવા વધારે માણસનો બીજાં માણસ ઉપર અધિકાર તે રાજ્ય,' એ શબ્દ–નિર્દેશ છે; "જડ અનાદ્યનંત છે," "રાજ્યની ઉત્પત્તિ પરસ્પરના સંરક્ષણમાંથી થયેલી છે" એ વસ્તુનિર્દેશ છે. 'દેવતા બળેછે' એ શબ્દ–નિર્દેશ છે; "દેવતાથી વસ્તુઓ પ્રસારણ પ્રાપ્ત કરેછે" એ વસ્તુ–નિર્દેશ છે. 'ઓક્ષીજન એક પ્રકારનો વાયુ છે' એ શબ્દ–નિર્દેશ છે; "ઓક્ષીજન પ્રાણનું તત્ત્વ છે" એ વસ્તુ નિર્દેશ છે.

ઓક્ષીજનના ઉદાહરણ ઉપરથી એક અગત્યનો વિચાર કરવો અત્ર પ્રાપ્ત થાય છે. કોઇ વર્ગના ધર્મનું કોઇને સંપૂર્ણ જ્ઞાન ન હોય, માત્ર સામાન્ય જ્ઞાન તે વર્ગને ઓળખવા જેટલું હોય, તો જે નિર્દેશ, માત્ર શબ્દ–નિર્દેશ ગણાય, તે પણ તેવા માણસને માટે તો વસ્તુ–નિર્દેશજ થવો જોઇએ. 'ઓક્ષીજન પ્રાણનું તત્ત્વ છે' એ નિર્દેશ ઓક્ષીજનને સર્વ પ્રકારે ઓળખનારને મન શબ્દનિર્દેશ છે, પરંતુ ઓક્ષીજનના ધર્મને ન જાણનારને તો વસ્તુ–નિર્દેશ છે. હાથી એક મ્હોટું પ્રાણી છે, જાડી ચા-

---

(૧) ડાર્વિન તથા સ્પેન્સર એવુંજ તેનું લક્ષણ આપે છે.

સૂંઢીવાળું, દંતુશળવાળું, સુંઢવાળું છે, એમ સર્વ લોકના જાણવામાં છે, એટલે હાથીને ઉદ્દેશી આમાંના કોઇ પણ ધર્મનો નિર્દેશ કરવાથી જેટલા નિર્દેશ થાય તે બધા શબ્દ-નિર્દેશજ થવાના, પરંતુ હાથીનામાં જે બીજા ખાસ ધર્મો છે તે જ્ઞાનનું જો બીજા નિર્દેશથી વિધાન થાય તો તે નિર્દેશ વસ્તુ-નિર્દેશમાં ગણાય. આવી રીતે, કોઇ પણ નિર્દેશને શબ્દ- કે વસ્તુ-નિર્દેશ ગણવો એ નિર્દેશને સાંભળનાર કહેનારના જ્ઞાન ઉપર આધાર રાખે છે. આમ હોવાથી એવો નિયમ માનવાની જરૂર પડે છે કે જેટલા જેટલા નવા ધર્મનું કોઈ પણ પદાર્થને ઉદ્દેશીને જેમાં પ્રથમ વાર વિધાન કરવામાં આવે તે બધા નિર્દેશ વસ્તુ-નિર્દેશ છે એમ જાણવું. પ્રથમ વાર પછીથી એવા નિર્દેશ શબ્દનિર્દેશમાંજ પડે છે એ પણ સાથેજ યાદ રાખવું.

કોઇ પદાર્થના ઘણા ધર્મ હોય અને તે ધર્મો સર્વદા સાથે રહે છે એ નિર્ણય કરવા માટે ઘણા લાંબા અવલોકનની જરૂર હોય, ત્યાં એવા ધર્મના સાહચર્યનું વિધાન કરવું એ વસ્તુ-નિર્દેશ છે, પણ એક એક ધર્મનું તે શબ્દ પરત્વે વિધાન કરવું એ શબ્દ-નિર્દેશ છે. ‘ ચેતન ’ એ શબ્દનો સાધારણ અર્થ ‘ બુદ્ધિ, ઇચ્છા, અને લાગણી એ ત્રણનો સમુદાય ’ છે એમ ઘણા અવલોકનથી નક્કી થયું છે, પણ તેમાં મૂલભૂત અવલોકન એ છે કે “બુદ્ધિ, ઇચ્છા, અને લાગણી એ ત્રણ સર્વદા સાહચર્યવાળાં છે.” ત્યારે “ એ ત્રણને સાહચર્ય છે ” એમ કહેવું તે વસ્તુ-નિર્દેશ છે, માત્ર એમ કહેવું કે “ ચેતન એટલે બુદ્ધિ, ” “ ચેતન એટલે ઇચ્છા, ” “ ચેતન એટલે લાગણી ” એ બધા શબ્દ-નિર્દેશ છે.

આ પ્રકારે વસ્તુ-નિર્દેશ અને શબ્દ-નિર્દેશનો વિચાર વર્ગ ગણવા અભિધાનના વિચારના પેટામાં સમાય છે, ને તે સૂક્ષ્મ રીતે સમજાય તેમ અત્ર બતાવવા યત્ન કર્યો છે. શબ્દ-નિર્દેશ કેવલ નિરુપયોગી છે એમ નથી કોઇ વાર કોઇ પદાર્થના મુખ્ય ધર્મનું સ્મરણ કરાવવા માટે તે બહુ ઉપયોગી થઈ પડે છે. “ ઓક્સીજન જ્વલનક્રિયાને સાહાય્યકારક છે ” એમ કહેવું એ શબ્દનિર્દેશ છે. પણ ઓક્સીજનના અનંત ધર્મોમાંના જ્વલનાનુકૂલત્વરૂપ ધર્મનું કોઇ પ્રસંગે સ્મરણ કરાવવા માટે બહુ અગત્યનો છે. અર્થાત્ શબ્દનિર્દેશ છતાં કોઇ વાર એ પણ પ્રસંગને લેઇ વસ્તુનિર્દેશમાં ખપી શકે.

૨. શબ્દનિર્દેશ ઘણે ભાગે લક્ષણને સ્થાને ચાલે તેવા હોય છે. લક્ષણ યદ્યપિ શુદ્ધ વિધેયતા* એટલે અમુકનું વિધાન થવાપણું

---

* અમુકનું વિધાન થવાપણું.

તેના જેવું દેખાય છે તથાપિ તે વર્ગવાચક શબ્દનિર્ણયરૂપજ છે એમ સમજવું.

કોઇ પણ શબ્દનું લક્ષણ કરવામાં કોઈ પ્રકારનો નિર્દેશ આપણે કરીએ છીએ; "ત્રિકોણ તે છે કે જે ત્રણ સીધી લીટીના જોડાવાથી બનેલી આકૃતિ છે." અત્ર "ત્રિકોણ" ને ઉદ્દેશીને "સીધી લીટીથી" ઇ૦ વિધાન કરેલું છે, પરંતુ એ વિધાનથી બે પદાર્થને સંબંધ કરાવવાનો હેતુ નથી, એક શબ્દ અને તે શબ્દવાચ્ય પદાર્થનો સંબંધ જણાવવાનો હેતુ છે. એટલે આ નિર્દેશ વસ્તુનિર્દેશ નથી, પણ કેવલ શબ્દનિર્દેશ છે. જે જે શબ્દનિર્દેશના દાખલા આગળ આપણે આપી ગયા તે પણ લક્ષણરૂપે ગણી શકાય તેવા છે. "ઓક્ષીજન એક પ્રકારનો વાયુ છે;" "જડ સ્થાવર છે;" એ પણ ઓક્ષીજન અને જડનાં લક્ષણ કહી શકાય. આમ હોવાથી લક્ષણ યદ્યપિ શુદ્ધ વિધેયતા એટલે વસ્તુનિર્દેશ જેવું દેખાય છે, તથાપિ અમુક ધર્મવાળા પદાર્થને અમુક નામ આપવું એટલુંજ બતાવે છે, અને તેથી માત્ર વર્ગવાચક શબ્દનો નિર્ણય કરવા રૂપજ છે. શબ્દના પેટામાંજ તેનો વિચાર પર્યાપ્ત છે.

ખરી રીતે લક્ષણ તેનું નામ છે કે જેમાં જેનું લક્ષણ કરવાનું હોય તે શબ્દનું જાતિ-વિશિષ્ટત્વ જેટલું હોય તેટલું આપેલું હોય; તે શબ્દના ધર્મમાત્ર ગણાવેલા હોય; શબ્દનો આખો અર્થ બતાવી કશું બાકી રાખ્યું ન હોય. 'ધન', 'ચેતન' આદિ શબ્દોનાં લક્ષણમાં તે તે શબ્દથી જેટલું સમજાતું હોય તે બધું ગણાવવું જોઈએ.

પરંતુ એવું બને છે કે જ્યાં કોઇ શબ્દના ધર્મ એક કરતાં વધારે હોય ત્યાં તે બધા ન ગણાવતાં તેમાંના એકાદનેજ બતાવીને તે શબ્દનું લક્ષણ કરી દેવામાં આવે છે. આવો જે એક ધર્મ લેવામાં આવે તે એવો હોવો જોઇએ કે તેથી બીજા પદાર્થોમાંથી જેનું લક્ષણ કર્યું છે તે પદાર્થ સહજે જુદો પાડીને ઓળખી શકાય. 'હાથી' નું લક્ષણ કરવામાં "સુંઢવાળો" એટલુંજ કહેવાથી ચાલે; કેમકે તે પ્રાણીમાં બીજા અનેક ધર્મ છતાં આ એક ધર્મજ એવો છે કે તેથી તે અન્ય પ્રાણીથી ઓળખાઇ આવે એમ છે. એટલે એકજ ધર્મ કહેવાથી પણ લક્ષણ થઇ શકે છે. આવાં લક્ષણ પદાર્થોને એક એકથી જુદા પાડી ઓળખવા માટે ઉપયોગનાં છે.

આવાં લક્ષણમાં જે એક ધર્મ કહેલો હોય તે સિવાયના બીજા ધર્મ, તે પદાર્થપરત્વે વિધાન કરવામાં આવે તો તે નિર્દેશ શબ્દ-નિર્દેશ ન-

તિ પણ વસ્તુ-નિર્દેશ મનાય, જો કે એક વાર જાણ્યા પછી તે પણ પાછા શબ્દનિર્દેશમાંજ જાય. 'હાથી સુંઢવાળો છે' એ શબ્દનિર્દેશ છે; પણ "હાથી સર્વ પ્રાણીઓમાં ડાહ્યામાં ડાહ્યું પ્રાણી છે" એ વસ્તુનિર્દેશ છે; જો કે એક વાર તે વાત જાણ્યા પછી "ડાહ્યામાં ડાહ્યું પ્રાણી" એ હાથીના ધર્મમાં ઉમેરાયું એટલે એ નિર્દેશ પણ શબ્દનિર્દેશ થયો.

વિધેયતા.

૩. શબ્દ-નિર્દેશ અને વસ્તુ-નિર્દેશના વિચારમાં શાબ્દ-વિધેયતા અને વાસ્તવિકવિધેયતાનો વિચાર આવી જાય છે, એટલે હવે વિધેયતાનોજ વિચાર કરવો પ્રાપ્ત થાય છે. વિધેયતા એટલે એક શબ્દને ઉદ્દેશીને જે કોઇ વિધાન કરવું તેનું સ્વરૂપ. તે પાંચ પ્રકારનાં છે:

(૧) પરસામાન્ય, (૨) અપરસામાન્ય, (૩) વિશેષ, (૪) ધર્મ, (૫) ઉપાધિ.

જેમ આપણા ન્યાયશાસ્ત્રનો આરંભ પદાર્થ-ગણનાથી થાય છે, અને ન્યાયમાં સોળ તથા વૈશેષિકમાં છ કે સાત પદાર્થ માન્યા છે, તેમ ગ્રીક ન્યાયપદ્ધતિમાં પણ અમુક પદાર્થ (જેને કેટેગરી કહેતા)ની ગણનાથી એરિસ્ટોટલે આરંભ કરેલો છે. આપણા નૈયાયિકોએ (વૈશેષિકમતાનુસાર) અભિધેય એટલે જેને નામ આપી શકાય તેવી વસ્તુમાત્રના સાત વિભાગ માન્યા છે: દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, સમવાય, અભાવ. આપણા શાસ્ત્રમાં કોઇ પણ વસ્તુ પદાર્થ વિચાર આદિ એવું નથી કે જેનો આ સાતમાં સમાસ ન થાય, બીજી રીતે કહીએ તો જેને ઉદ્દેશીને આ સાતમાંની એક વાતનું વિધાન ન કરી શકાય. ત્યારે એમ કહીએ તો ચાલે કે આ સાત વિધેયતાના પ્રકાર છે. પાશ્ચાત્ય ન્યાયમાં પણ વિધેયતાના જે પાંચ પ્રકાર માન્યા છે તેમાં આ સાતનો અન્તર્ભાવ થઇ શકે તેમ છે.

વાસ્તવિક રીતે વિધેયતામાત્ર સાથે સંબંધ રાખનાર તો વિશેષ, ધર્મ, અને ઉપાધિ એ ત્રણજ છે. કેમકે જે નિર્દેશથી કાંઇ જ્ઞાન થઇ શકે, જે વસ્તુ-નિર્દેશ હોય, તેમાં તો ઉદ્દિષ્ટશબ્દથી સૂચવેલા પદાર્થ વિષે કાંઇ પણ ખબર, તે પદાર્થ, તેનો કાંઇ વિશેષ, કે તેનો કોઇ ઉપાધિ કહીને આપી શકાય છે. એટલુંજ નહિ પણ શબ્દ-નિર્દેશમાં એ ત્રણેનોજ-

વિધિ વારંવાર દીઠામાં આવે છે આમ હોવાથી પર અને અપર સામાન્ય ને વાસ્તવિક રીતે, જેવે આ ત્રણને વિધેયતા સાથે સંબંધ છે, તેવો નથી.

પણ એ પાંચેનો અર્થ સમજાવવો હજી બાકી છે. વર્ગ વિષેના વિચારમાંથી સમજાયું હશે કે એક વર્ગમાં બીજો વર્ગ સમાય છે, અને એ બે વર્ગને અમુક સાધારણ ધર્મ છતાં જે નાનો વર્ગ છે તે મહોટા વર્ગ કરતાં કોઇક અધિક ધર્મવાળો હોઇ તેનાથી જુદો પડેલો છે. 'પ્રાણી' એ વર્ગમાં 'માણસ' નો પણ સમાસ છે; તેને પણ 'પ્રાણ'–ધર્મ છે, પરંતુ પ્રાણધર્મ ઉપરાંત 'બુદ્ધિ' આદિ ધર્મ તેનામાં વિશેષ છે તેથી તે પ્રાણી કરતાં ઓછા સમુદાયનો વાચક છે. શબ્દનું જાતિવિશિષ્ટત્વ અને વ્યક્તિ વિશિષ્ટત્વ વિચારતાં આપણે કહેલું છે કે જેમ જાતિ–શક્તિ અધિક તેમ વ્યક્તિશક્તિ ન્યૂન, અને વ્યક્તિશકિત ન્યૂન તેમ જાતિશક્તિ અધિક. એ નિયમાનુસાર પ્રાણીશબ્દ જાતિશક્તિવાળો છે અર્થાત્ અમુક જાતિ [=ધર્મ] નો બોધ કરવા સાથેજ અમુક વ્યક્તિનો પણ બોધ કરે છે. માણસ શબ્દ પણ તેવોજ છે. પરંતુ તેની જાતિશક્તિ પ્રાણીશબ્દ કરતાં અધિક છે, એટલે વ્યકિતશકિત પ્રાણી શબ્દ કરતાં ઓછી છે. આજ કારણથી માણસનો સમાસ પ્રાણીમાં થઇ શકે છે; બન્ને સમાન ધર્મ [=જાતિ] વાળા છતાં માણસમાં અધિક ધર્મ હોવાથી તે પ્રાણીમાં સમાતાં છતાં પ્રાણીથી ભિન્ન રહે છે. ત્યારે જે વર્ગમાં અન્ય વર્ગ સમાય તેને પરસામાન્ય કહે છે, અને એ પ્રકારે સમાનારા વર્ગને અપરસામાન્ય કહે છે, એમ સમજવું. પ્રાણી પરસામાન્ય, માણસ અપરસામાન્ય. આ બે શબ્દો આપેક્ષિક છે, એટલે ત્રણ ચાર પાંચ વર્ગનો ક્રમ હોય ત્યાં જે વર્ગ જેમાં સમાતો હોય તે વર્ગ અપરસામન્ય કહેવાય અને તેની પાસેનોજ જે ઉપરિ વર્ગ તે પરસામાન્ય કહેવાય અને સહુથી ઉપરિ વર્ગના બીજા બધાએ વર્ગ અપરસામાન્ય કહેવાય. પ્રાણી પરસામાન્ય છે, માણસ તેનું અપરસામાન્ય છે; ગોરા માણસ, એ પાછું અપરસામાન્ય છે અને માણસ એ તેનું પરસામાન્ય છે; વીકટોરીઆ + એ અપરસામાન્ય છે ને ગોરા માણસ તેનું પરસામાન્ય છે.

+વ્યક્તિને અપરસામાન્ય કહેવાય કે નહિ એ વિષય વિવાદિત છે પણ જ્યાં વર્ગ કરવા માંડયા હોય ત્યાં છેવટના અપરસામાન્ય રૂપે વ્યક્તિજ આવે એમ માનતાં મને બાધ લાગતો નથી.

આનું આજ ઉદાહરણ લક્ષમાં રાખી પ્રાણી અને માણસની વાત તપાસો. જે ધર્મને લીધે પ્રાણીથકી માણસને જુદું માન્યું તેને વિશેષ કહેવાય. સામાન્ય ધર્મમાં જે ઉમેરવાથી અપરસામાન્ય બને તે વિશેષ. જેમકે ઉપલાજ ઉદાહરણમાં 'બુદ્ધિ' આદિ. બીજી રીતે કહીએ તો પરસામાન્યની જાતિશક્તિ સાથે સરખાવતાં અપરસામાન્યની જાતિશક્તિમાં જે વધારો હોય તે વિશેષ.

પરસામાન્ય, અપરસામાન્ય, અને વિશેષ, એ ત્રણેને એવો સંબંધ છે કે એમાંનાં કોઇ પણ બે આપવામાં આવ્યાં હોય તો ત્રીજાનું અનુમાન સહજે કરી શકાય. કેમકે પરસામાન્ય + વિશેષ=અપરસામાન્ય, એ સમીકરણમાં કોઇ બે પદની કીમત આપવામાં આવે તો ત્રીજાની નીકળવી સહજ છે. અપરસામાન્ય માણસ, અને વિશેષ બુદ્ધિ એમ આપેલાં છે તો: અપરસામાન્ય [માણસ]-વિશેષ [બુદ્ધિ]=પરસામાન્ય=પ્રાણી.

ટુંકું અને સંપૂર્ણ લક્ષણ બાંધવું હોય ત્યાં લક્ષ્ય પદાર્થનું પરસામાન્ય બતાવી, તે સાથે તેને અપરસામાન્ય બનાવનાર વિશેષનું પણ કથન કરવું. ઉદાહરણ–શારીર તે શાસ્ત્ર છે કે જેમાં સજીવ શરીર વિષે વિચાર છે. શારીરને, શાસ્ત્ર એ પરસામાન્યનું અપરસામાન્ય ગણી 'સજીવ શરીર વિષે વિચાર'-એ તેનો વિશેષ બતાવવાથી લક્ષણ થઇ રહ્યું એજ રીતે શાસ્ત્રનું લક્ષણ કરવા માટે જ્ઞાન એ પરસામાન્ય અને શાસ્ત્રના સ્વરૂપનો કોઇ વિશેષ તે બે કહેવાં જોઇએ.

પરસામાન્ય અને અપરસામાન્યના જે ધર્મ તે અસાધારણ ધર્મ કહેવાય છે; અર્થાત્ એ ધર્મ અથવા જાતિ તો તે શબ્દોની જાતિશક્તિમાંજ સમાયલી છે એમ છે એટલે એ પણ સ્પષ્ટજ છે કે એવા શબ્દોને ઉદ્દેશી એવા ધર્મનું વિધાન કરવું તે માત્ર શાબ્દવિધાનજ છે.

ધર્મ એ વસ્તુ વિધાન સાથે સંબંધ રાખે છે. અસાધારણ ધર્મમાંથી ફલતો, અનુમાનાતો, કે તેના ઉપર આધાર રાખતો, જે સ્વભાવ તે ધર્મ કહેવાય છે. ત્રિકોણનો અસાધારણ ધર્મ, અથવા એ શબ્દની જાતિશક્તિ એ છે કે સીધી લીટીનો બનેલો ત્રણ બાજુનો આકાર. આ લક્ષણ ઉપરથી ત્રિકોણ વિષે અનેક નિર્દેશ કરી શકાય છે. 'ત્રિકોણની કોઇ પણ બે બાજુનો સરવાળો ત્રીજી કરતાં મોટો છે,' 'ત્રિકોણના ત્રણ ખૂણાનો સરવાળો બે કાટખૂણાની બરાબર છે,' આવા જે ધર્મનું ત્રિકોણ વિષે વિધાન કરવું તે, જેને ધર્મ એવો વિધાનવિભાગ કહ્યો તેમાં સમાય છે.

'ઓક્ષીજન દહનને ઉપકારક છે' એમાં ઓક્ષીજન વિષે જે વિધાન તે ધર્મવિધાન છે, કેમકે ઓક્ષીજનના બીજા ગુણ ઉપરથી તેના દહનોપકારકત્વને ઉપજાવેલું છે. બોલવાની શક્તિ-ભાષા-માણસનો અસાધારણ ધર્મ નથી, માણસને શરીર અને મનની જે શક્તિ છે તે ઉપરથી એ શક્તિ ફલે છે, માટે 'માણસને ભાષા છે' એ વિધાન પણ ધર્મવિધાન છે. એટલું સારી રીતે સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે જેટલાં જેટલાં ધર્મવિધાન છે તેટલાં બધાં વસ્તુવિધાન છે, અસાધારણ ધર્મ-વિધાન છે તે શબ્દવિધાન છે. અસાધારણ ધર્મ અને સાધારણ ધર્મનો ભેદ સમજવા માટે એટલુંજ જાણવું આવશ્યક છે કે સાધારણધર્મ એ કોઇ પણ વસ્તુનો અંત્ય એટલે કે જેનું પૃથકકરણ બીજા ધર્મરૂપે ન કરી શકાય તેવો ગુણ-સ્વભાવ-નથી હોતો. અસાધારણ ધર્મ તેવો હોય છે. ધાતુનું પૃથક્કરણ અસાધારણ ધર્મમાં કરી શકાય છે. 'મનુષ્યને બુદ્ધિ છે' એ ધર્મવિધાન છે, એટલે 'મનુષ્ય'નું એ ખરૂં લક્ષણ નથી, કેમકે લક્ષણમાં તો અસાધારણધર્મજ બતાવવા જોઇએ. 'બુદ્ધિ' અસાધારણ ધર્મ નથી કેમકે મનુષ્યના માનસવ્યાપારના અંસ સ્વરૂપમાં બુદ્ધિનો સમાસ નિયત રીતે થતો નથી. 'મનુષ્ય મરણશીલ છે' એ નિર્દેશ મી૦ મલે વસ્તુનિર્દેશના ઉદાહરણમાં આપ્યો છે. એ વાત જો માન્ય રાખીયે તો 'મરણશીલ' એ ધર્મ માનવો જોઇએ; અસાધારણ ધર્મ નહિ. જો એને અસાધારણ ધર્મ માનીએ તો એ વિધાન વસ્તુવિધાન નહિ પણ શબ્દવિધાન છે.

છેલ્લો વિધાનપ્રકાર ઉપાધિ છે. જે ધર્મ પણ ન હોય અને અસાધારણ ધર્મ પણ ન હોય, શબ્દની જાતિશક્તિમાં પણ ન હોય તેમ તે ઉપરથી ઉપજતો પણ ન હોય, તે ઉપાધિ. 'સુવર્ણ ઘણી મૂલ્યવાન્ ધાતુ છે,' 'એના શિક્કા પડે છે' એમાં જે વિધાન છે તે ઉપાધિજ છે.

ઉપાધિનું વિધાન કરવામાંજ જેને ખરા વસ્તુનિર્દેશ કહી શકાય તે બની આવે છે; કારણ કે જાતિ-શક્તિથી જે વ્યંજિત હોય અથવા તે ઉપરથી જે ઉપજતું હોય તેનું વિધાન થાય એવી વસ્તુમાં કશો નવો ઉમેરો થતો નથી, અને કેન્ટ આદિ ખરૂં વસ્તુવિધાન તેનેજ કહે છે કે જેમાં કોઇ નવીજ વાત વસ્તુમાં ઉમેરાતી હોય. આવું તો ઉપાધિના વિધાનમાં બને છે. સામાન્ય વ્યવહારમાં જેટલા જેટલા સાહચર્યનિર્દેશ આપણે નિત્ય દેખીએ છીએ તે બધા ઉપાધિના પ્રકાર છે. 'સુવર્ણને કાટ ન લાગવો' એ તેનો અસાધારણ ધર્મ છે; પણ ઓસ્ટ્રેલીયામાંથી તેનું નીકળવું કે કાલીફોરનીયામાંથી, એ તો ઉપાધિજ છે; તેમ ઘરેણારૂપે કે

સુધારશે વધારતું એ પણ ઉપાધિ છે, કેમકે એ વાર્તાને એના અસાધારણ ધર્મ સાથે કે તે કારણથી ઉપજતા ધર્મ સાથે કશો સંબંધ નથી. વસ્તુઓના સ્થિતિ ગતિ આદિના નિર્દેશમાં ઘણું કરીને ઉપાધિનુંજ વિધાન હોય છે.

એજ પ્રકારે મનુષ્ય પોતાની શક્તિનો આવિર્ભાવ કરે તેનું વિધાન પણ ઉપાધિનુંજ વિધાન છે. 'કાલિદાસ બેઠો છે, ઉઠ્યો છે, લખે છે' એ ઉપાધિવિધાન હોઇ, વસ્તુવિધાન છે.

કેટલાક લેખકો ઉપાધિના બે પ્રકાર માને છેઃ નિયત અને અનિયત. જે નિયત ઉપાધિ છે તે અસાધારણ ધર્મથી જુદો પડી શકતો નથી.

સુવર્ણ કાલીફોર્નીઆમાં મળે છે એ અનિયત ઉપાધિનું વિધાન થયું; કેમકે કાલીફોર્નીઆને બદલે ગમે ત્યાં સુવર્ણ મળે તેથી સુવર્ણના સુવર્ણત્વમાં કાંઇ ફેર પડવાનો નથી. નિયત ઉપાધિનાં ઉદાહરણમાં કેટલાંક જનાવરોના રંગ જે કદાપિ કહીં પણ જુદા નથી એમ ધારવામાં આવે છે તેનું વિધાન બતાવવામાં આવે છેઃ હંસ ધોળા છે, કાગડા કાળા છે, ઇત્યાદિ. પરંતુ અસાધારણધર્મમાં આવા ઉપાધિ ને શા માટે ન ગણવા એ સ્પષ્ટ રીતે બતાવવામાં આવતું નથી એમ કહેવામાં આવે છે કે જનાવરનો રંગ એ નિયત ધર્મ નથી, બીજું બધું તેમનું તેમ રહે છે છતાં તે બદલાય છે માટે અપરસામાન્યનો ધર્મ બતાવીને તે જનાવરનું લક્ષણ નક્કી કરતાં આવા ઉપાધિને મૂકી દીધેલા છે. મને એમ લાગે છે કે નિયત અને અનિયત ઉપાધિનો ભેદ કરવાથી કશો લાભ સાધાતો નથી, અને એ ભેદ વાસ્તવિક કરતાં કલ્પિત છે. જનાવરનો રંગ બદલાતો હોય તો તે નિયત ઉપાધિ કહેવાય નહિ, ન બદલાતો હોયતો અસાધારણ ધર્મજ કહેવાય. [૧]

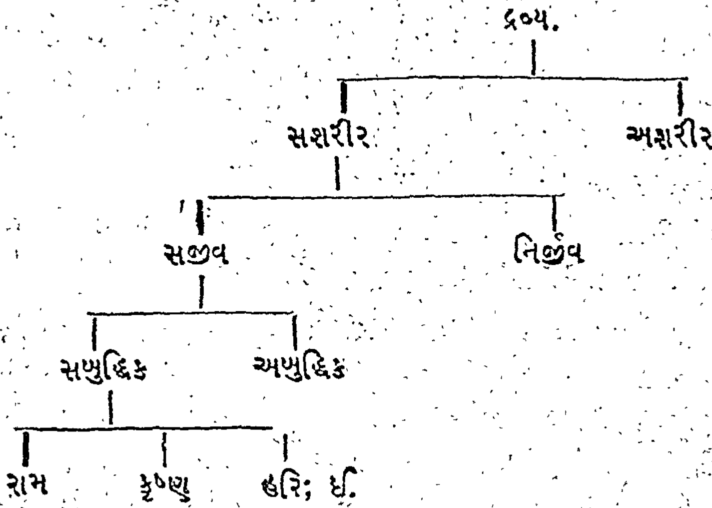
---

[૧] આ ઠેકાણે આપણા ન્યાય શાસ્ત્રમાં જે સાત પદાર્થ બતાવ્યા છે તેની આ પાંચ પ્રકારની વિવેચના સાથે કાંઇક તુલના કરવી ઠીક પડશે. દ્રવ્ય એટલે કોઇ પણ ગુણનો જે આશ્રય થાય તે; ગુણ એટલે દ્રવ્ય ને દ્રવ્યત્વ અર્પનાર ધર્મ; કર્મ એટલે ક્રિયા; વિશેષ, સામાન્ય, એટલે વિશેષ, ધર્મ અને સામાન્ય ધર્મ [જાતિ] એમ સામાન્ય રીતે જાણવાં; સમવાય એટલે નિયત સંબંધ [જેમ કે માટી અને ઘડા વચ્ચે; દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચે, ઇત્યાદિ] અને અભાવ, નહોવાપણું. પર અને અપર સામાન્યમાં દ્રવ્યનો સમાસ થાય છે; ગુણ અને સામાન્યનો ધર્મમાં સમાસ થાય છે; વિશેષનો વિશેષમાં થાય છે; કર્મ સમવાય અને અભાવનો ઉપાધિમાં સમાસ છે.

વિભાગ અને લક્ષણ.

૪. વિધેયતા અને શબ્દ-વિધાન તથા વસ્તુવિધાનનો વિચાર થયા પછી વિભાગ અને લક્ષણનો વિચાર કરવો સુતર છે. પરસામાન્યનાં અપરસામાન્ય ગણાવવાનું નામ વિભાગ; અને અસાધારણ ધર્મવચન તે લક્ષણ.

કોઇ શબ્દ તે અમુક પદાર્થનું નામ છે; ત્યારે તે શબ્દોક્ત પદાર્થના કેવા વિભાગ બની શકે તેમ છે; તેને પરસામાન્ય માની તેમાં કેટલાં અપર સામાન્યનો સમાસ છે, એ બતાવવાનું નામ વિભાગ કહેવાય છે. વર્ગ કરવા માટે વિભાગ કરવાની જરૂર છે. વર્ગીકરણનો આખો વ્યાપાર વિભાગ અને લક્ષણ એ બેનેજ આધીન છે. અમુક પદાર્થનું શું સ્વરૂપ છે, તેનું સ્થાન ક્યાં છે, એ વિચાર લક્ષણ અને વિભાગ જાણવાથીજ બને તેમ છે. માટે અત્ર થોડાકમાં તે બે વાત વિષે ચર્ચા કરીશું. પર સામાન્યના વિભાગ ક્યાં સુધી કરી શકાય એનો કાંઇ નિયમ નથી; છેક છેવટ એક વ્યક્તિ ઉપર આવીએ ત્યાં સુધી વિભાગ થઇ શકે, કેમકે એકજ વ્યક્તિ રહી એટલે તેનો વિભાગ થાય નહિ. ઉદાહરણ:—



આ પ્રમાણે દ્રવ્યને પરસામાન્ય માનતાં તેનાં અપરસામાન્ય બે, સશરીર અને અશરીર. પાછું સશરીરને પરસામાન્ય માની તેનો વિભાગ કરતાં તેનાં અપરસામાન્ય બે, સજીવ અને નિર્જીવ. એમ કરતાં છેક રા-

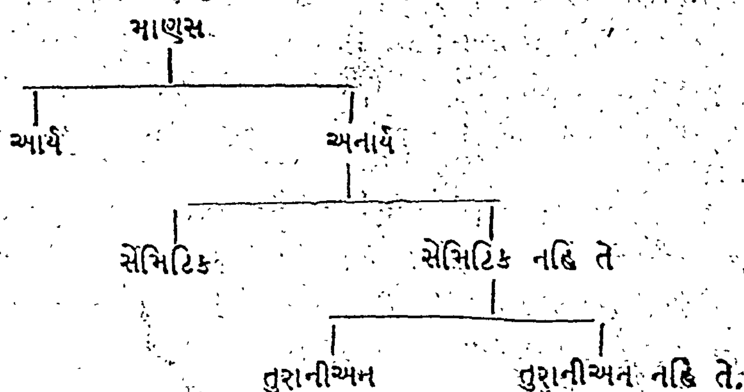
મકૃષ્ણાદિ એક એક વ્યક્તિ આવી રહી ત્યાં વિભાગ અટક્યો. આમાં એટલું સમજવાનું છે કે પરસામાન્યનોજ વિભાગ થાય એમ નહિ, પણ ગમે તે કોઇ અપરસામાન્યને પણ પર ગણી તેનો પાછો વિભાગ થાય, અને તે વિભાગનો પણ વિભાગ થાય. એ વિભાગ કરવા તેજ વર્ગ બાંધવાની બરાબર છે.

વિભાગ કરવામાં સ્મરણ રાખવા જેવી મુખ્ય વાત એ છે કે વિભાજકધર્મ બદલવો નહિ. કોઇ એક વિભાગમાં વિભાજકધર્મ તેનો તેજ જોઇએ. દ્રવ્યનો વિભાગ સશરીર અને અશરીર કર્યો તેમાં વિભાજક ધર્મ "શરીર હોવાપણાને" માન્યો; સશરીરનો સજીવ નિર્જીવ કર્યો તેમાં ધર્મ "જીવ હોવાપણું" એ માન્યો. અર્થાત્ એક પરસામાન્યના વિભાગ થાય, પાછા તેના અપરસામાન્યના વિભાગ થાય, વળી તે અપરસામાન્યના વિભાગના વિભાગ થાય, તે સર્વમાં વિભાજકધર્મ એકનો એક રહેવો જોઇએ એમ નહિ, માત્ર એક એક વિભાગમાં એકનો એક રહેવો જોઇએ. પરસામાન્યના વિભાગ થાય ત્યાં જે વિભાજકધર્મ તે એકજ જોઇએ; તે વિભાગના વિભાગ થાય તેમાં જે વિભાજકધર્મ તે (પ્રથમથી જુદો પણ હોય તથાપિ) એકનો એકજ જોઇએ; એમ ઉત્તરોત્તર. 'દ્રવ્ય' એના વિભાગ કરીએ તે સજીવ, સપાદ, સબુદ્ધિક, ગૌર, વક્ર, એમ કરીએ તો તે ખોટા વિભાગ કહેવાય કેમકે એમાં એક કરતાં વધારે વિભાજકધર્મ આવી ગયા. પુસ્તકનો વિભાગ ગૂજરાતી, સંસ્કૃત, કોષ, વ્યાકરણ, આઠપેજી, બારપેજી, એમ કરીએ તો તે વિભાગ ખોટો છે કેમકે એમાં એક કરતાં વધારે વિભાજકધર્મ આવી ગયા.

જ્યારે વિભાગ કરવો ત્યારે તે એવો થવો જોઇએ કે બધા વિભાગનો સરવાળો કરતાં જેનો વિભાગ કર્યો હોય તે આવી રહે.

દ્રવ્યનો વિભાગ સશરીર અને અશરીર કર્યો તે બરાબર એટલા માટે છે કે સશરીર + અશરીર=દ્રવ્ય, એમ થઇ રહે છે. પુસ્તકનો સંસ્કૃત, ગૂજરાતી, કોષ, વ્યાકરણ, આદિ જે વિભાગ તે ખોટો એટલા માટે છે કે એ બધા વિભાગનો સરવાળો કરતાં પુસ્તકમાત્ર થઇ રહેતાં નથી. આવી રીતે વિભાગનો સરવાળો વિભક્તની બરાબર થાય તે માટે વારંવાર નિષેધમુખ વિભાગ કરવાની રીતિ પ્રયોજવામાં આવે છે. માણસ, તેના વિભાગ કરવામાં અંધ અને અનંધ એમ વિભાગ કરીએ તો અંધ+અનંધ=માણુસ એમ થવાનુંજ. કેમકે અંધ કહેતાં જે રહ્યાં તે બધાં

'અંધ નહિ' (=અનંધ), એ વિભાગમાં આવીજ જવાનાં. ઉદાહરણઃ—



આવો નિષેધમુખ વિભાગ કરવાથી લાભ એ છે કે આર્ય સેમિટિક ને તુરાનીઅન ઉપરાંત કોઇ ચોથા પ્રકારનાં મનુષ્ય હવે પછી જણાઇ આવે તો તેનો સમાસ પણ 'તુરાનીઅન નહિ તે' એ વિભાગમાં સહજે થાય, અને વિભાગ ખોટો પડે નહિ.

એક ત્રીજો વિચાર પણ વિભાગ કરતાં લક્ષમાં રાખવો જોઇએ. વિભક્તના જે અવયવ (વિભાગ) તે પરસ્પર વ્યાવૃત્ત જોઇએ. પુસ્તકના જે વિભાગ કર્યા તેમાં સંસ્કૃત પુસ્તક આઠપેજી પણ હોય, કોષ ગૂજરાતી પણ હોય, એમ એ બધા વિભાગ પરસ્પર વ્યાવૃત્ત નથી; ને એમ નથી ત્યારે એ વિભાગ બરાબર નથી; કેમકે જે વિભાગ પરસ્પરના એકેક ભાગને પોતામાં લેછે તે વિભાગજ કહેવાય નહિ.

ત્યારે વિભાગ કરવામાં મુખ્ય ત્રણ નિયમ પાળવા જોઇએઃ—

(૧) વિભાજકધર્મ એકનો એક રાખવો.

(૨) વિભાગનો સરવાળો વિભક્તની બરાબર થાય.

(૩) વિભાગ પરસ્પર વ્યાવૃત્ત રહે.

એક નિયમ રૂપે નહિ પણ સામાન્ય સૂચના રૂપે કહેવા જેવું છે કે વિભાગ કરવામાં એકદમ કૂદી જઇને વિભાગ ન કરવો. આમ કરવાને કારણ હોય તો કાંઇ બાધ નથી, પણ જ્યાં શાસ્ત્રીય પ્રયોજન માટે વિભાગ કરવાનો હોય ત્યાં એમ કરવાથી બાધ આવે, માટે એ વાત લક્ષમાં રાખવા જેવી છે. જેમ આ વાત સહજ લક્ષમાં લેવા જેવી છે તેમ એ પણ લક્ષમાં રાખવાનું છે કે કોઇ એક વ્યક્તિ જે જુદા જુદા અવયવની બનેલી હોય તે અવયવ તેના વિભાગ ગણાય નહિ. અન્ય શાસ્ત્રમાં તેમ

ગણી શકાય, પણ ન્યાયમાં તો નજ ગણાય. વૃક્ષના વિભાગ ડાળ, પાંદડાં, ફૂલ એમ ન થાય, તેમજ કોઇ પદાર્થના અનેક ધર્મ હોય તે, તેના વિભાગ ન કહેવાય.

હવે લક્ષણ વિષે વિચાર કરીએ. "અસાધારણ ધર્મવચન" તે લક્ષણ. જેનું લક્ષણ કરવાનું હોય તે લક્ષ્ય. લક્ષ્યના પરસામાન્યમાં વિશેષ ઉમેરીએ તો લક્ષણ થાય, તેમ પરસામાન્યમાં અસાધારણ ધર્મ ઉમેરીએ તો પણ લક્ષણ થાય. ગાયનું લક્ષણ કરવામાં "ગળે ગોદડીવાળી જનાવરની જાત" એમ કહેવાથી ચાલે. લક્ષ્યનો જે અસાધારણધર્મ બતાવવામાં આવે તે એવો હોવો જોઇએ કે આખા લક્ષ્યનો પ્રદેશ અને તેનો પ્રદેશ બન્ને બરાબર થઇ રહે. એમ ન થાય તો લક્ષણ ખોટું પડે. અસાધારણધર્મ "લક્ષ્યતાવચ્છેદકસમનિયત" જોઇએ એમ આ વાતને પારિભાષિક રીતે કહેવાય છે.

લક્ષ્યતાવચ્છેદક એટલે લક્ષ્યનો પ્રદેશ તે સાથે અસાધારણધર્મ સમનિયત એટલે સરખા પ્રદેશવાળો જોઇએ. આ વાત બરાબર રીતે સિદ્ધ થાય માટે લક્ષણ (અસાધારણ ધર્મ) લક્ષ્ય કરતાં મ્હોટું, કે નાનું ન રાખવું. એ બે દોષને અતિવ્યાપ્તિ, અને અવ્યાપ્તિ કહે છે. એ બે દોષ ન થાય, તેમ લક્ષણ લક્ષ્યને લાગુજ ન પડે તેવું પણ ન થઇ જાય તેની સંભાળ રાખવી. એને અસંભવદોષ કહે છે. ન સમજાય એવી ભાષામાં કે જ્યાં વિધિ–મુખે બને એમ હોય ત્યાં નિષેધમુખે, અસાધારણધર્મ ન દર્શાવવો. ગાયનું લક્ષણ "ગોરી જનાવરની જાત" એમ કરીએ તો તે અવ્યાપ્તિ થઇ કેમકે કાળી વગેરે ગાયો રહી ગઇ એવું એ લક્ષણ નાનું થયું, તેમજ "ખરીવાળી તે ગાય" એમ કહેથી લક્ષણ વધારે ગ્હોટું પડ્યું–ભેંશો વગેરે પણ આવી ગઇ–માટે અતિવ્યાપ્તિ દોષ થયો. "એક ખરીવાળી તે ગાય" એમ કહેવામાં તો અસંભવજ થયો કેમકે એક ખરીવાળી ગાય હોયજ નહિ.

ત્યારે લક્ષણ કરવામાં આટલા નિયમો અવશ્ય લક્ષમાં રાખવાઃ—

(૧) લક્ષ્યના અસાધારણધર્મ લક્ષણમાં આવવાજ જોઇએ. એ ઉપરથી કેટલાક લેખકો લક્ષણની વ્યાખ્યાજ "લક્ષ્યની જાતિ–શક્તિ બતાવવી" એમ કરે છે.

(૨) લક્ષ્યનું વચન લક્ષણમાં ન આવવું જોઇએ.

(૩) લક્ષણ અતિવ્યાપ્ત્યાદિ દોષરહિત એટલે લક્ષ્યતાવચ્છેદક-સમનિયત જોઇએ.

(૪) ન સમજાય એવી ભાષામાં, કે વિધિથી બને ત્યાં નિષેધથી અસાધારણધર્મ બતાવવો નહિ.

આ પ્રકારના નિયમાનુસાર નહિ, પણ અતિવ્યાપ્તિ અવ્યાપ્તિ આદિ દોષ વિનાનું જે લક્ષણ હોય તેને "વર્ણન" કહેવાય છે.

વિભાગ અને લક્ષણ સંબંધી નિર્દેશ વસ્તુનિર્દેશ નથી પણ માત્ર શબ્દનિર્દેશ છે એ સહજ સમજાય તેમ છે.

પ્રકરણ ૨.

નિર્દેશ.

૧. નિર્દેશમાં ત્રણ વાત આવવી જોઈએઃ ઉદ્દેશ, વિધેય, સંયોજક, એ આગળ બતાવેલું છે. જેમ શબ્દના વિભાગ કરવામાં સાદૃશ્ય અને સાપેક્ષત્વના નિયમોનો આશ્રય કર્યો હતો તેમ અત્ર પણ કરવો જોઇએ.

ખરા વસ્તુ-નિર્દેશનો હવે આપણે વિચાર કરી શકીશું. નિર્દેશના પણ સાદૃશ્ય અને સાપેક્ષત્વ અથવા સામાન્ય અને વિશેષ એવા ધોરણથી વિભાગ કરવા ઉચિત છે. નિર્દેશમાં જે સામાન્યતા હોય છે તે પણ શબ્દની શક્તિમાં[1] જેવી સામાન્યતા હોય છે તેવીજ છે. "નર્મદા આરબી સમુદ્રને મળે છે," "જલમાત્ર નીચ ગતિ પામે છે," "પદાર્થમાત્ર પૃથ્વીના મધ્ય બિંદુ તરફ આકર્ષાય છે," "સૂર્યમાલાના ગ્રહો પરસ્પર પ્રતિ આકર્ષાય છે," "જડમાત્ર ગુરુત્વાકર્ષણવાળું છે," આ બધા નિર્દેશ ઉત્તરોત્તર અધિક અધિક સામાન્યતાવાળા છે, એક પછી એક વધારે વધારે પદાર્થને લાગુ થતાં થતાં છેવટ સર્વ પદાર્થ વિષે લાગુ થાય છે એવા નિર્દેશ છે. એટલું સ્પષ્ટજ છે કે જેમ શબ્દની શક્તિની સામાન્યતા વધતી જાય છે તેમજ નિર્દેશની પણ વધતી જાય છે. પૃથ્વીસંબંધી કોઇ પણ નિર્દેશનો સમાસ ગ્રહસંબંધી નિર્દેશમાં થવોજ જોઇએ, તેમજ

---

(૧) શક્તિ એ પદનો અર્થ એટલો સમજવો કે શબ્દનું અર્થ બતાવવાનું સામર્થ્ય; જે શબ્દથી જે જાતિ વ્યક્તિ આદિનો બોધ થતો હોય તેટલી તે શબ્દની શક્તિ કહેવાય.

ઋતુસંબંધી નિર્દેશનો સમાસ બચકસંબંધી નિર્દેશમાં થવો જોઇએ. અર્થાત્ કોઇ પણ નિર્દેશનો ઉદ્દેશ જેમ વધારે સામાન્યાર્થવાળો તેમ નિર્દેશ પોતે પણ વધારે સામાન્ય.

શબ્દશક્તિ વિષે જે બીજો એક નિયમ કહ્યો છે કે જાતિવિશિષ્ટત્વ અને વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે, એક વધે તેમ બીજું ઘટે છે, તે નિયમ પણ તેજ પ્રકારે નિર્દેશોને લાગુ થાય છે. "જડમાત્ર અવિનાશી છે" એમ કહેવામાં ઘણામાં ઘણી સામાન્યતા આવી, પણ જ્યારે અવિનાશિત્વમાં, અવિકારિત્વ એ ધર્મ ઉમેરી, વિધાનનો અર્થ વધાર્યો, ત્યારે ઉદ્દેશ ટુંકો થઇ ગયો, અને નિર્દેશ ઓછો સામાન્ય થયો.

સાપેક્ષત્વને ધોરણે નિર્દેશનો વિચાર એ પ્રકારે બને છે કે પ્રત્યેક નિર્દેશ અન્યનિર્દેશ–સાપેક્ષજ હોય છે, એટલે એક વાતનો વિધિ કરવામાં અન્ય વાતનો નિષેધ, અથવા એકનો નિષેધ કરવામાં અન્યનો વિધિ, એમ સહજે થયાં કરે છે. "હિમાલય હિંદુસ્તાનની ઉત્તરે છે" એમ વિધિ બતાવવામાં "હિમાલય હિંદુસ્તાનની દક્ષિણે નથી" એ પણ સાપેક્ષત્વને લીધે સમજાય છે. આમ થવામાં પણ નિર્દેશ, શબ્દને અનુસરે છે. જેમ શબ્દમાત્ર સાપેક્ષ છે, તેમ નિર્દેશમાત્ર પણ સાપેક્ષ છે. ઉત્તર અને દક્ષિણનું જે મૂલ શબ્દગત સાપેક્ષત્વ છે તેને આધારેજ હિમાલયસંબંધી નિર્દેશમાં સાપેક્ષત્વ આવ્યું છે.

કર્તા ક્રિયાપદ અને સંયોજકથી જોડાયલા ત્રણ શબ્દના વચનને વાક્ય એવું નામ ન આપતાં નિર્દેશ એવું નામ આપવામાં શું તાત્પર્ય છે? તાત્પર્ય એવું છે કે અમુક શબ્દને ઉદ્દેશી જ્યારે અમુક વિધાન કરવામાં આવે છે ત્યારે એ બે શબ્દોના સંબંધ વિષે આપણે કાંઇક નિર્ણય બતાવીએ છીએ (નિર્ + દિશ્); એ બે શબ્દો સહભૂત છે, અસહભૂત છે, કેવા સંબંધવાળા છે, એ વિષે આપણે કાંઇ પણ અભિપ્રાય દર્શાવીએ છીએ. માટે આવાં વાક્યને નિર્દેશ નામ આપેલું છે. કેટલાક લેખકોનું મત એમ છે કે સંબંધના સ્વરૂપનો નિર્દેશમાં વિચારજ નથી, કેવલ સંબંધમાત્રજ બતાવાય છે, પણ મને એમ લાગે છે કે નિર્દેશમાત્રમાં કોઇને કોઈ પણ સંબંધના સ્વરૂપનો વિચાર તો હોય છેજ એટલે તેવાં વાક્યને નિર્દેશ એ નામ આપવું ઉચિત છે. 'મનુષ્યને બે આંખો છે' એમ કહેવામાં આંખ અને મનુષ્યનો સંબંધમાત્રજ કહેવા તો નથી, તે સંબંધ નિયત છે. અનિયત છે, વિધિરૂપ છે, નિષેધરૂપ છે, એ આદિ

વિષયનો પણ એમાં ગર્ભિત આશય રહે છે.

નિર્દેશના વિભાગ કરવામાં મુખ્ય બે વાત લક્ષમાં રાખવામાં આવે છે. નિર્દેશની આકૃતિ અને તેનો અર્થ. આકૃતિ એટલે નિર્દેશનો અર્થ આખા ઉદ્દેશના સર્વદેશને લાગુ થાય છે, કે એકદેશને, એ આદિ વિચાર નિર્દેશના શબ્દની યોજનામાત્રથીજ જે સમજાય તે જાણવી. અર્થવિચાર, તે પછી બને છે; ને તેમાં ઉદ્દેશ અને વિધેયનો વિધિ–મુખ સંબંધ છે કે નિષેધમુખ એ આદિ વિચાર આવે છે. ત્યારે પ્રથમે આકૃતિ પ્રમાણે નિર્દેશના વિભાગ જોઇએ.

૨. નિર્દેશ સર્વદેશી કે એકદેશી હોય છે; નિર્દેશનો આવો નિર્ણય કરવામાં જે ધોરણ કામ લાગે તેને ‘ પ્રદેશ ’ એવું નામ આપવામાં આવે છે. એ અનુસારે નિર્દેશના પ્રથમ બે વિભાગ થાય છેઃ સર્વદેશી અને એકદેશી.

જ્યારે ઉદ્દેશના આખાએ પ્રદેશને અર્થાત્ ઉદ્દેશવાચક શબ્દના અર્થમાં જે જે આવતું હોય તે સર્વને, વિધેય લાગુ થાય તેવું હોય છે, ત્યારે તેવા નિર્દેશ, પ્રદેશપરત્વે જોતાં, સર્વદેશી કહેવાય છે. “ ગ્રહ**માત્ર** ગોલ છે, ” “ ચારિત્ર**માત્ર** ઉપયોગી છે, ” “ કોયલા**માત્ર** પ્રાચીન વનસ્પતિનો પરિણામ છે ” એ બધાં સર્વદેશી નિર્દેશનાં દૃષ્ટાન્ત છે, **માત્ર** શબ્દ અંદર મૂકવાની જરૂર નથી, પણ અત્ર અર્થ સ્પષ્ટ રીતે સમજાય તે માટે મૂકેલો છે, અને ઘણી વાર એ અથવા એનાજ જેવા અર્થવાળા ‘સર્વ’ ઇત્યાદિ શબ્દો મૂકી ઉદ્દેશનો આખો પ્રદેશ નિર્દેશમાં લીધેલો છે એમ બતાવવામાં આવે છે. એવા શબ્દ વિનાના નિર્દેશ હોય તેમાં પણ ઉદ્દેશનો પ્રદેશ કેટલો છે એ વાતનો નિશ્ચય કર્યાં વિના નિર્દેશ કેવા પ્રકારનો છે તે કહી શકાતું નથી.

જ્યારે વિધેય, ઉદ્દેશના એકદેશનેજ લાગુ થાય છે, ત્યારે નિર્દેશ એકદેશી કહેવાય છે. “**કેટલાક** ગ્રહો પૃથ્વી કરતાં મ્હોટા છે,” “**કેટલુંક** ચારિત્ર સાચવતાં કષ્ટ પડે છે,” “**કેટલાક** રોગ અસાધ્ય છે,” ઇત્યાદિ ઉદાહરણો એકદેશી નિર્દેશનાં છે. આમાં પણ ‘કેટલાક’ ઇત્યાદિ શબ્દો મૂકીને નિર્દેશનો પ્રદેશ સ્પષ્ટ કરી આપ્યો છે. એવા શબ્દો મૂકવા આવશ્યક નથી, પણ એ પ્રકારે જ્યાં સુધી ઉદ્દેશના પ્રદેશનો નિર્ણય ન બને ત્યાં સુધી નિર્દેશ એકદેશી છે કે સર્વદેશી તે કહી શકાય નહિ.

સર્વદેશી અને એકદેશી એ શબ્દને બદલે પૂર્ણ, અપૂર્ણ; સર્વત-

ત્ર, એકતંત્ર; ઇત્યાદિ નામ પાશ્ચાત્ય લેખકો વાપરે છે તે અત્ર કહેવાની જરૂર નથી, પણ એટલું સ્મરણમાં રાખવા જેવું છે કે સર્વદેશી કે એકદેશી ગમે તે નામ વાપરો તેને નિર્દેશના અર્થ સાથે કશો સંબંધ નથી, માત્ર તેની આકૃતિ અને તેમાં પણ તેના ઉદ્દેશના કેટલા પ્રદેશ વિષે વિધાન છે તે સાથેજ સંબંધ છે.

કેટલાક નિર્દેશ અનિશ્ચિત હોય છે, અર્થાત્ તેમના ઉદ્દેશના સ્વરૂપ ઉપરથી નિર્ણય બની ન શકે કે તે એકદેશી છે કે સર્વદેશી. પરંતુ વાસ્તવિક રીતે વિચારતાં એમાં જે અનિશ્ચયનું બીજ છે તે અમુક શબ્દોના દ્વ્યર્થત્વને લીધે છે, ખરેખરૂં નથી. ઉદાહરણ. "ગાડાને પૈડાં હોય છે" "ખોરાક ઓક્ષીજન નાઇટ્રોજન વગેરેનો બને છે" એ નિર્દેશ યદ્યપિ અનિશ્ચિત જેવા જણાય છે તથાપિ 'સર્વ ગાડાં' અને 'સર્વ ખોરાક' વિષેજ કહેવાની મતલબ છે એટલે સર્વદેશીજ છે એમાં સંશય નથી, 'ગાડું ભાગ્યું' 'ખોરાક વિના મરી ગયો' એ આદિ નિર્દેશમાં 'એક ગાડું' 'કાંઇક ખોરાક' એમ સ્પષ્ટ અર્થ છે એટલે એ એકદેશી છે. આમ ઉદ્દેશવાચક શબ્દના અર્થનો વિચાર કરી નિર્દેશ કેવા પ્રકારનો છે તે બુદ્ધિમાને યોજી લેવું.

નિર્દેશના ઉદ્દેશના આખા એ પ્રદેશ વિષે વિધાન થયું હોય તો ઉદ્દેશ "અવચ્છિન્ન" કહેવાય છે; એમજ વિધેય પણ જ્યાં પોતાના આખા પ્રદેશનો અર્થ બતાવતું હોય ત્યાં "અવચ્છિન્ન" કહેવાય.

૩. નિર્દેશની આકૃતિ વિધિરૂપ હોય છે કે નિષેધરૂપ હોય છે, એટલે તે અનુસારે વિધિ અને નિષેધ એવા પણ નિર્દેશમાત્રના બે વિભાગ થાય છે. પ્રથમ વિભાગ જેમ પ્રદેશાનુસાર હતો તેમ આ વિભાગ સ્વરૂપાનુસાર છે.

નિર્દેશમાં અમુક અર્થને ઉદ્દેશી અમુક અર્થનો વિધિ કે નિષેધ બતાવવામાં આવે છે: "દ્રાક્ષ ગળી છે" "દ્રાક્ષ ગળી નથી" એ વિધિ અને નિષેધનાં ઉદાહરણ છે. કોઈ પણ બે ધર્મ એકજ અધિકરણમાં સાથે હોય કે ન પણ હોય; જો હોય તો તે વિધિ, ન હોય તો તે નિષેધ. દ્રાક્ષત્વ અને ગળપણ એ બે એકજ અધિકરણ (દ્રાક્ષ પદાર્થ)માં સાથે હોય તો "દ્રાક્ષ ગળી છે" એ વિધિ થાય, ને સાથે ન હોય તો "દ્રાક્ષ ગળી નથી" એ નિષેધ થાય. વિધિનિર્દેશ અને નિષેધનિર્દેશ એ સ્વરૂપથકી પરસ્પર ભિન્ન છે એટલુંજ નહિ, પણ પરસ્પરવ્યાહત છે એમ પણ સ-

મળવું; એટલે એકનો બરાબર અર્થ ઉપજાવતાં બીજાનો અર્થ પણ આવી વ્યાહતિને આધારે, બરાબર લક્ષમાં આવી શકે છે. ઉદ્દેશવિધેય તેનાં તે હોય અને વિધિનિષેધ કરવામાં આવે તો એકના સ્વરૂપમાંથી બીજાનું સ્વરૂપ જણાવુંજ જોઇએ; એકજ પ્રયત્ને ઉભયનું જ્ઞાન થવું જોઇએ. 'દ્રાક્ષ ગળી છે' કહેતાંજ "ગળી નથી" એ વાતનો "અર્થાત્" નિષેધ થઇ જવો જોઈએ. આમાં કાંઇ સવિશેષતા નથી, સાપેક્ષત્વના નિયમનું આ ફલ છે; માત્ર એ ઉપર વાચકનું લક્ષ ખેંચવું આ સ્થલે આવશ્યક છે.

કેટલાક લેખકો નિષેધ–નિર્દેશના સ્વરૂપને ન્યાયશાસ્ત્રમાં રાખવા યોગ્ય ગણતા નથી, અને એમ માને છે કે નિષેધનું પણ પર્યવસાન તો વિધિરૂપજ છે–(જુઓ શબ્દવિચાર); એટલે નિષેધનિર્દેશની આકૃતિમાં સહજ ફેરફાર કરી તેવા નિર્દેશને પણ વિધિનિર્દેશ માન્યા હોય તો બાધ નથી. "દ્રાક્ષ ગળી નથી" એ નિર્દેશમાં 'ગળી નથી' તેને "ગળી–નનથી" એવો એક શબ્દ માની, "ન ગળેલી" એવા અર્થનું વિધેય બનાવવું અને 'છે' સંયોજક ઉમેરી 'દ્રાક્ષ ગળી નથી' એ નિષેધનિર્દેશને 'દ્રાક્ષ ન–ગળેલી છે' અથવા 'દ્રાક્ષ ગળી–નથી છે' એવું વિધિનિર્દેશનું રૂપ આપવું એમ તેમનું મતછે. જ્યાં શબ્દો શુદ્ધ સંસ્કૃત હોય ત્યાં તો અ, વિ, પરા, નિર્, દુર્, આદિ ઉપસર્ગ લગાડવાથી આ કાર્ય સહજે બને, પણ જ્યાં ઉપરના ઉદાહરણની પેઠે દેશી શબ્દો વપરાયલા હોય ત્યાં ભાષાને રુચે નહિ તેવા પ્રયોગોની યોજના કરવી પડે. 'દ્રાક્ષ મધુર નથી' એમ હોય તો 'દ્રાક્ષ અમધુર છે' એમ કરી લેવું સહજ છે, પણ 'ગળી–નથી' એવો શબ્દ કે 'ન–ગળેલી' એવો શબ્દ માનવો પડે એ ભાષાના પ્રયોગમાં વિલક્ષણ વૈપરીત્ય કહેવાય. નિષેધ–નિર્દેશને શા માટે ન્યાયમાં ન ગણવા તેનું કાંઇ કારણ સમજાતું નથી, અને ભાષાની આવી વિલક્ષણતાનો આશ્રય કરવો પડે છે, એટલાજ કારણથી સારા લેખકો આ યુક્તિ ઉપર અરુચિ બતાવે છે. છતાં અત્રે તે યુક્તિ બતાવવામાં લાભ એટલો છે કે આગળ જ્યાં 'નિર્દેશપરિવર્ત' નો વિષય આવશે ત્યાં એ યુક્તિ ઉપયોગમાં લાવી શકાશે.

નથી, નહિ, આદિ અવ્યયોથી, અ, નિસ્, દુર્, વિ, પ્રતિ, પરા, આદિ ઉપસર્ગો, વિધેય સાથે લેવાથી, નિષેધ થઇ શકે છે; પરંતુ "કાળો ચોર આવ્યો નથી" એવા યુક્તિભંગથી પણ ઘણી વાર "કોઇ આવ્યું નથી" એ સર્વદેશીનિષેધ સમજવો પડે છે. "કેવલરામનામાં અક્કલનું અંધારું છે"

એ આદિ નિર્દેશ વિધિરૂપ જણાતા છતાં નિષેધનિર્દેશ છે એ પણ લક્ષમાં રાખવાનું છે. વિધિરૂપ નિર્દેશ છતાં જ્યાં વિધેયનો અભાવમાત્રજ સમજાતો હોય, જેમકે "કોલરામનામાં અક્કલનું અંધારૂં છે" ત્યાં નિર્દેશને નિષેધરૂપ માનવો, અને જ્યાં વિધિરૂપ નિર્દેશનો પર્યવસિતાર્થ પાછો વિધિરૂપ આવતો હોય ત્યાં તેમ ન માનવું, એમ સાધારણ રીતે કહી શકાય. "રામનું મન આનંદશૂન્ય છે" એ નિર્દેશનો અર્થ 'રામનું મન આનંદવાળું નથી' એમ થાય તો નિષેધનિર્દેશ જાણવો પણ પ્રસંગવશાત્ એમ અર્થ થાય કે "રામનું મન ખેદવાળું છે" તો મૂલનો નિર્દેશ વિધિનિર્દેશજ માનવો યોગ મને લાગે છે.

૪. નિર્દેશ શુદ્ધ કે મિશ્ર હોય છે.

શુદ્ધ નિર્દેશ તેનું નામ કે જેમાં એક ઉદ્દેશ અને એક વિધેય સંયોજકથી કે તે વિના સંયુક્ત હોય; 'સૂર્ય ઉગ્યો છે', એ શુદ્ધ નિર્દેશ છે. મિશ્ર નિર્દેશમાં ઉદ્દેશ, વિધેય, કે ઉભયે અનેક હોય છે. " સુરત, મુંબાઇ, ભરૂચ; મ્હોટાં શહેર છે". આ મિશ્ર ઉદ્દેશમાં ત્રણ નિર્દેશનો એક નિર્દેશ કરેલો છે, અને ન્યાય પ્રમાણે તેમને બતાવવાની જરૂર હોય તો એના ત્રણ જુદા જુદા નિર્દેશ કરવા જોઇએ. "ઇંગ્લંડે વારંવાર યુદ્ધ કરીને બહાર રાજ્ય પ્રાપ્ત કર્યું છે" એ મિશ્રનિર્દેશમાં સ્પષ્ટ રીતે બે નિર્દેશ સમાયલા છે અને ત્રીજો ગર્ભિત રીતે રહેલો છે. એક નિર્દેશ તો એજ છે કે "ઇંગ્લંડે વારંવાર યુદ્ધ કર્યાં છે"; બીજો એ છે કે "ઇંગ્લંડે બહાર રાજ્ય પ્રાપ્ત કર્યું છે"; અને ત્રીજો ગર્ભિત એ છે કે દ્વિતીય નિર્દેશ તે પ્રથમ નિર્દેશનું કાર્ય છે, એ બે વચ્ચે કાર્યકારણ સંબંધ છે આ નિર્દેશના સત્યાસત્યનો વિચાર કરવો હોય ત્યાં તો એ નિર્દેશના આવા અવયવ જુદા પાડી વિચાર કરવો જોઇએ.

૫. ન્યાયશાસ્ત્રમાં અવિશેષે જેનો વિચાર થાય તેવા મિશ્ર નિર્દેશ બે પ્રકારના છેઃ સાપેક્ષ, અને અન્યતરાન્વિત. આ ઉભયે પ્રકારમાં જુદા જુદા નિર્દેશનો એકાર્થપરત્વે યોગ કરેલો હોય છે.

સાપેક્ષનિર્દેશ વારંવાર ઉપયોગમાં આવે છે. "જો અજ્ઞાન એ સુખ હોય, તો જ્ઞાન શોધવું એ મૂર્ખાઇ છે;" "બધા સાથે બોલે તો કામ થાય નહિ;" "વર્ષાદ નહિ આવે તો ખેતી થવાની નથી." આવા નિર્દેશ સાપેક્ષનિર્દેશ કહેવાય. તેમની આકૃતિને બદલીને તેમને શુદ્ધ વિધિરૂપ બના-

વવા હોય તો તેમ પણ બની શકે છે: "વર્ષાદ ન આવવાનું પરિણામ ખેતી ન થઇ શકે એ થાય." આવા નિર્દેશમાં એવું આવશ્યકજ છે કે બે અવયવમાંનો પૂર્વાવય સિદ્ધ હોય તો ઉત્તરાવય પણ સિદ્ધજ જાણવો. 'વર્ષાદ ન આવે' એ પૂર્વાવયવ સિદ્ધ છે, અર્થાત્ વર્ષાદ નથીજ આવતો, તો "ખેતી થવાની નથી" એ ઉત્તરાવયવ પણ સિદ્ધજ છે, અર્થાત્ ખેતી પણ થવાની નથી.

અન્યતરાન્વિતનિર્દેશમાં આ કે પેલું એવાં બેમાંથી એક (અન્યતર) સાથે નિર્દેશનો સંબંધ (અન્વિત) હોય છે. "દાબડી પેટીમાં હશે કે બહાર હશે;" "જવું કે ન જવું એ સવાલ છે." ઇત્યાદિ ઉદાહરણો અન્યતરાન્વિતનિર્દેશનાં છે.

સાપેક્ષ તેમ અન્યતરાન્વિત ઉભય પ્રકારના નિર્દેશને સાન્વય કહેવાય છે અને બીજા બધાને નિરન્વય કહેવાય છે. સાન્વયનિર્દેશમાં કાંઇ પણ વિકલ્પ બતાવેલો હોવો જોઇએ, નિરન્વયમાં તેમ હોતું નથી. ઉદાહરણો વિચારવાથી આ વાત સ્પષ્ટ થશે. અપરોક્ષાનુમિતિના વિચાર સમયે આ નિર્દેશોનો પુનઃવિચાર આવશે.

૬. પ્રદેશાનુસાર અને સ્વરૂપાનુસાર જે વિભાગ કર્યા તે બેને મિશ્ર કરતાં નિર્દેશ ચાર પ્રકારના થાય છે:—

(૧) સર્વદેશવિધિ— (व)
(૨) એકદેશવિધિ— (ध)
(૩) સર્વદેશનિષેધ— (न)
(૪) એકદેશનિષેધ— (ष)

૭. આ ચારે નિર્દેશને સામાન્ય રીતે ઓળખવા માટે व, ध, न, ष, એવી સંજ્ઞા આપેલી છે.[1] જેમ પ્રત્યેક પ્રકારના નિર્દેશને સંજ્ઞા આપી છે, તેમ ઉદ્દેશ વિધેય માટે પણ સંજ્ઞા વાપરવી

(૧) અંગરેજીમાં એમને A, I, E, O, એમ નામ આપેલાંછે અને affirm એ શબ્દ વિધિવાચક છે તેમાંથી A અને I કાઢીને વિધિવાચકને A I કહ્યાં છે અને nego એ નિષેધવાચક શબ્દના E અને O ની સંજ્ઞા નિષેધવાચકને આપી છે. ગૂજરાતીમાં આપણે જે સંજ્ઞા યોજી છે તેમાં પણ "વિધિ" અને "નિષેધ" એ શબ્દોના અવયવોનો ઉપયોગ કર્યો છે.

હોઇ પડે છે. ઉદ્દેશને क કહીશું અને વિધેયને ग કહીશું. માટે નિર્દેશનાં ઉદાહરણ આ પ્રકારેઃ—

વ—સર્વ મનુષ્ય મરણશીલ છેઃ સર્વ क, ग છે.

ધ—કેટલાંક મનુષ્ય ડાહ્યાં છેઃ કેટલાક क, ग છે.

ન—કોઇ માણસ દેવ નથીઃ કોઇ क, ग નથી

પ—કેટલાંક માણસ ડાહ્યાં નથીઃ કેટલાક क, ग નથી.

યદ્યપિ 'क, ग, છે' એમ નિર્દેશનું રૂપ આપવામાં આવ્યું તથાપિ 'क છે ग' એમ ન્યાયાનુસારરૂપ બનતું જાઇએ એ વાત વાચકે લક્ષમાં રાખવી, અને નિર્દેશના વિચાર વખતે તે પ્રકારે બધા નિર્દેશોનું પૃથક્કરણ કરવું.

અવચ્છેદકત્વનો વિચાર.

૮ ચાર પ્રકારના નિર્દેશમાં વ–નો ઉદ્દેશ અવચ્છિન્ન છે, ન–ના ઉદ્દેશ અને વિધાન ઉભયે અવચ્છિન્ન છે, ધ–નું કાંઇ પણ અવચ્છિન્ન નથી, અને પ–નો વિધિ અવચ્છિન્ન છે.

અવચ્છિન્ન એટલે તેના સમગ્ર અર્થ સાથે સંબંધ રાખનાર, આખોએ અર્થ બતાવનાર. 'સર્વ મનુષ્ય મરણશીલ છે' એમાં "સર્વ મનુષ્ય" એ ઉદ્દેશ પોતાના આખાએ અર્થનો બોધ કરેછે, "જેટલાં જેટલાં મનુષ્ય છે તે બધાં" "મરણશીલ" છે એમ અર્થ થાય છે. "મરણશીલ" જેટલાં જેટલાં છે તે બધાંનો એ વિધિશબ્દથી બોધ નથી, જેટલાં મરણશીલ છે તે મનુષ્ય નથી, મરણશીલનો વર્ગ મનુષ્યના વર્ગ કરતાં વિશાલ છે, અર્થાત્ આ નિર્દેશમાં "મરણશીલ" એ વિધિ–શબ્દ અવચ્છિન્ન નથી; "સર્વ મનુષ્ય" એ અવચ્છિન્ન છે. વ–નિર્દેશ જેટલા હોય તે બધાને આવોજ નિયમ લાગુ જાણવો. પણ હવે ન–નિર્દેશને જુઓ, "કોઈ માણસ દેવ નથી" એમાં ઉભયે પદ અવચ્છિન્ન છે. 'કોઇ માણસ' એટલે જેટલાં જેટલાં માણસ છે તે બધાં, તેમ 'દેવ' એટલે જેટલા જેટલા દેવ છે તે બધા, એમ અર્થ સ્પષ્ટ જ છે કેમકે જેટલાં મનુષ્ય છે તેનો વર્ગ જેટલા દેવ છે તેના વર્ગથી સમગ્ર રીતે વ્યાવૃત્ત છે. સમગ્ર મનુષ્યવર્ગને ઉદ્દેશી સમગ્ર દેવવર્ગના નિષેધનું વિધાન છે. અર્થાત્ ન–નિર્દેશમાં ઉદ્દેશ અને વિધેય ઉભયે અવચ્છિન્ન છે. ધ–નિર્દેશમાં ઉદ્દેશ કે વિધેય એકે પોતાનો સમગ્ર અર્થ બોધતું નથી,

"કેટલાંક મનુષ્ય ડાહ્યાં છે" એમાં મનુષ્યનો આખો વર્ગ લીધો નથી, તેમ ડાહ્યાંનો પણ આખો વર્ગ લીધો નથી. થોડાંક મનુષ્યને ઉદ્દેશી થોડાંક ડાહ્યાંનું વિધાન છે, એટલે સમગ્ર અર્થમાં ઉભયનો શો સંબંધ છે તે સમજાતું નથી. ઉભયે વર્ગના થોડા થોડા વિષેનો નિર્દેશ છે માટે ધ-નિર્દેશમાં ઉદ્દેશ કે વિધેય એકે અવચ્છિન્ન નથી. ષ—નિર્દેશમાં ઉદ્દેશ અવચ્છિન્ન નથી પણ વિધેય અવચ્છિન્ન છે, કેમકે "કેટલાંક માણસ ડાહ્યાં નથી" એ નિર્દેશમાં કેટલાંક માણસને "ડાહ્યાં" એ આખા વર્ગમાંથી કાઢી નાખેલાં છે. "કેટલાંક માણસ" એ આખો વર્ગ નથી પણ "ડાહ્યાં" એ આખો વર્ગ છે, અને તેમાંથી થોડાં માણસની વ્યાવૃત્તિ આ નિર્દેશમાં કહી છે, એટલે ઉદ્દેશ અવચ્છિન્ન નથી, વિધેય અવચ્છિન્ન છે. ત્યારે,

વ—ઉદ્દેશઅવચ્છિન્ન.

ધ—એકે અવચ્છિન્ન નહિ.

ન—ઉભય અવચ્છિન્ન.

ષ—વિધેય અવચ્છિન્ન.

હેમિલ્ટનપદ્ધતિ.

આ પ્રકારે નિર્દેશના અવચ્છેદકત્વનો વિચાર કર્યો છે, અને તેનેજ ઘણાખરા પ્રતિષ્ઠિત લેખકો અદ્યાપિ પર્યંત અનુસરતા આવ્યા છે. પણ એ વિષયમાં બીજા બે ત્રણ વિદ્વાનોએ કેટલાક અતિ ઉપયોગી વિચાર ચર્ચેલા છે, જેનો સારમાત્ર અત્ર બીજા કશા ઉપયોગ માટે નહિ તો આ વિષયની વિશેષ વ્યુત્પત્તિ થવા માટે પણ આપવો ઉચિત છે.

'સર્વ માણસ મરણશીલ છે,' એ વ-નિર્દેશ છે તેમાં બે વિકલ્પ સંભવે છે. (૧) સર્વ માણસ સર્વ મરણશીલ છે, કે (૨) સર્વ માણસ કોઇ મરણશીલ છે; અર્થાત્ મરણશીલનો જે સમગ્ર વર્ગ તે માણસના સમગ્ર વર્ગની બરાબર સમાન છે ? કે મરણશીલના સમગ્ર વર્ગમાં માણસના સમગ્રવર્ગનો સમાસ છે ? આ વાતનો નિશ્ચય નિર્દેશનું રૂપ માત્ર જોવામાંથી થતો નથી, તે માટે સ્પષ્ટ કરીને એ નિર્ણય બતાવવો જોઇએ. બીજી રીતે કહીએ તો યદ્યપિ ઉદ્દેશના અવચ્છેદકત્વનો અત્ર નિર્ણય થયેલો છે તથાપિ વિધેયના અવચ્છેદકત્વનો કશો નિર્ણય થયેલો નથી. તે કરવાની બહુ આવશ્યકતા છે, કેમકે અર્થનિર્ણયમાં એથી કરીને ઘણી

સ્પષ્ટતા થશે એટલુંજ નહિ પણ આગળ જતાં જે નિર્દેશ-પરિવર્તનો વિચાર આવશે તેનો માર્ગ બહુ સરલ થઇ જશે. આવી વિધેયાવચ્છેદકત્વની પદ્ધતિ પ્રખ્યાત સ્કોટ તત્ત્વજ્ઞ હેમિલ્ટને કાઢેલી છે.

व-નિર્દેશને સર્વ-દેશ-વિધિ કહીએ છીએ તે ખરેખરો સર્વદેશી ત્યારેજ કહેવાય કે જ્યારે " સર્વ क " " સર્વ ग " છે એમ કહી શકાય. આવું તો માત્ર લક્ષણોમાં થઇ શકે છે; 'ત્રણ બાજુથી ઘેરાયલા સ્થલવિભાગને ત્રિકોણ કહે છે' એમાં ત્રણ બાજુથી ઘેરાયલા બધા સ્થલવિભાગ જેટલા હોય તેટલાને ત્રિકોણ એટલે ' બધા ત્રિકોણ ' કહે છે એમ ઉદ્દેશ-વિધેય પરસ્પર સમાન છે એટલે એ ખરો સર્વ-દેશ-વિધિ થયો. પરંતુ બધા સર્વ-દેશ-વિધિ કાંઇ લક્ષણરૂપ હોતા નથી એટલે બધામાં તો સર્વ क કેટલાક ग છે એવોજ અર્થ કરવો પડે છે, ને તે અર્થ બતાવવા માટે એક જુદો નિર્દેશપ્રકાર માનવો, કે જેથી વિધેયના અવચ્છેદકત્વનો સ્પષ્ટ નિર્ણય બતાવાય.

घ-નિર્દેશના પણ બે પ્રકાર થઈ શકે. " કેટલાક क ग છે " એનો અર્થ ' કેટલાક क બધા ग છે ' અથવા ' કેટલાક क કેટલાક ग છે ' એ બે પ્રકારે બની શકે છે. ' કેટલાંક પ્રાણી માણસ છે ' તેમાં કેટલાંક પ્રાણી ' બધાં માણસ ' છે એમજ અર્થ છે, થોડાં પ્રાણીને ઉદ્દેશી આખા મનુષ્યવર્ગનું વિધાન છે, અર્થાત્ એમાં વિધેય અવચ્છિન્ન થયું. " કેટલાક ગૃહો આકાશગામી પદાર્થ છે " એમાં " કેટલાક ગૃહો કેટલાક આકાશગામી પદાર્થો છે " એમજ અર્થ છે, અર્થાત્ એમાં ઉદ્દેશ કે વિધેય એકે અવચ્છિન્ન નથી.

જેમ व-નિર્દેશને અંગે 'સર્વ क સર્વ ग છે' એ નિર્દેશ વિધેયાવચ્છેદકત્વ બતાવવા વિશેષમાં માનવો એમ હેમિલ્ટનની બલામણ છે તેમ घ-નિર્દેશને અંગે " કેટલાક क બધા ग " છે એ નિર્દેશ વિશેષમાં માનવો એમ પણ બલામણ છે. આવો તેણે વિધેયને પણ અવચ્છેદકત્વ લગાડવાનો જે વિવેક કર્યો છે તેને ન્યાયશાસ્ત્રના સર્વ લખનાર અનુસર્યા નથી. માત્ર ટોમસન અને સ્પૅાલ્ડિંગે તેનો આદર કર્યો છે. આપણે સ્મરણ શાખવા માટે પ્રથમ નિર્દેશને व¹ એવું અને દ્વિતીયને घ¹ એવું નામ આપીએ.

નિષેધ-મુખનિર્દેશ न અને प તેમાં જે વધારો હેમિલ્ટને કર્યો છે તે તો કોઇ પણ નૈયાયિકે સ્વીકાર્યો નથી. न-નિર્દેશમાં તો ઉદ્દેશ અને

વિધેય ઉભયે અવચ્છિન્ન છે. " કોઇ क, ग નથી " એ નિર્દેશમાં સર્વે क, સર્વે ग નથી એમજ સ્પષ્ટ નિષેધ છે એટલે અહીં વિધેયાવચ્છેદકત્વનો વિચારજ પ્રાદુર્ભાવ પામતો નથી. છતાં न–નિર્દેશના વિધેયપદને એવે આકારે પણ બતાવી શકાવાનો સંભવ છે કે જેમાં તે અવચ્છિન્ન ન હોય. " કોઇ क, કેટલાક ग નથી, " " કોઇ માણસ કેટલાંક પ્રાણી નથી, " અર્થાત્ અમુકવર્ગનાં પ્રાણી નથી. જો તે વર્ગનું નામ દેવામાં આવે અને વિધેયપદમાં તે બતાવાય તો તો નિર્દેશ પાછો न–નિર્દેશના સાધારણરૂપને મળતોજ થઇ રહે, પણ તેમ કર્યા વિના અનિશ્ચિત રાખવાથી વિધેય અનવચ્છિન્ન રહે છે. એ એક નવો પ્રકાર હેમિલ્ટને न-નિર્દેશનો ઠરાવ્યો છે.

ष—નિર્દેશમાં ઉદ્દેશ અનવચ્છિન્ન અને વિધેય અવચ્છિન્ન રહે છે. " કેટલાક क ग નથી " એમાં વિધેયને અવચ્છિન્ન ન રાખતાં અનવચ્છિન્ન કરી શકાવું જોઇએ. " કેટલાક क કેટલાક ग નથી. " આ પ્રકાર હેમિલ્ટને ઉમેરેલો છે.

ડી મોરગનની પદ્ધતિ.

જેમ હેમિલ્ટને વિધેયના અવચ્છેદકત્વનો વિચાર ચલાવી ચાર નવા નિર્દેશપ્રકાર ઉપજાવ્યા છે તેમ ડીમોરગને પણ વિધેયતાના સંભવિત પ્રકારમાત્ર બતાવવાના વિચારથી નિર્દેશયોજના પોતાને મતમાનતી નવી રીતે કરી છે. એમ કરવામાં તેણે ઉદ્દેશ એ રાખ્યો છે કે નિર્દેશનો પરસ્પર વિરોધ સ્પષ્ટ જણાઇ આવે.

વિરોધનો સ્વભાવજ એવો છે કે સમગ્ર અર્થાત્ સર્વદેશમાંથી નિધાનને બાદ કરતાં જે રહે તે મૂલ નિર્દેશના નિષેધરૂપ હોવું જોઇએ. क–નો નિષેધ, સર્વદેશ–क. क થી વિરુદ્ધ જે અ–क તે, આખા વિશ્વમાંથી क બાદ કરીએ તેની બરાબર છે. क અને અ–क એ બેમાંના અ–क ને એક નામ આપવું જોઇએ, ને તેને આપણે ક કહીએ. ત્યારે क અને ક એ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ એવા વિભાગ એકજ સર્વદેશ અર્થાત્ કોઇ સમગ્ર વિશ્વના બની રહ્યા. "અ–क ક" છે, અને "અ–ક क" છે. "કેટલાક क ग નથી" એમ કહેવાને બદલે "કેટલાક क ગ છે" એમ પણ કહી શકાય કેમકે "ग નથી" તે અ–ग ની બરાબર છે, જેને માટે ગ એવી સંજ્ઞા યોજી લેવાય

નેમ છે. ત્યારે સાધારણ રીતે क અને ग એ બેના યેાગથી ચાર પ્રકારના નિર્દેશ કરી શકીએ છીએ, તેને બદલે હવે આપણી પાસે क, ग, ક, ગ, એમ ચાર પદ આવ્યાં અને તેમના યેાગથી નિર્દેશ કરવાના ઉપસ્થિત થયા. ब, ध, न, प, એ ચાર પ્રકારે બતાવવાના મૂલના क, ग, એ યુગ્મને બદલે હવે ચાર યુગ્મ આપણા હાથમાં આવ્યાં: क, ગ; क, ગ; ગ, ग; ક, ગ એ પ્રત્યેકને ब, ध, न, प, એ ચારે પ્રકારે દર્શાવી શકાય છે, એટલે બધા મળીને સેાળ પ્રકારના નિર્દેશ થાય છે. પરંતુ તે સેાળેની પરીક્ષા કરી જોતાં તેમાંના આઠ એક બીજાની પુનરુક્તિ રૂપ જણાય છે, તેથી માત્ર આઠ નિર્દેશ આ રીતિથી સિદ્ધ થાય છે એમ માનેલું છે. આ પ્રસ્તાર વિવેચનપૂર્વક જોઇએ. પ્રથમ ब નેજ લેા.

(૧) બધા क ग છે. (સાધારણ છે તેજ રૂપ)

(૨) બધા क ગ (=અ–ग) છે.

(૩) બધા ક (=અ–क) ग છે.

(૪) બધા ક (=અ–क) ગ (અ–ग) છે.

હવે આ ચારેની પરીક્ષા કરીએ તેા (૨) એ રૂપ મૂલના न–રૂપના સરખુંજ છે. બધા क ગ છે, એટલે કેાઇ क, ग નથી; એ न–નિર્દેશજ છે. (૩) એ રૂપ, બધા ક ग છે, એ કેાઇ પણ અ–क અ–ग નથી એની બરાબર છે. " કેાઇ પણ અચિત્ અજડ નથી " અર્થાત્ વસ્તુમાત્ર ચિત્ છે કે જડ છે. આ રૂપ નવું છે, એનેા ઉપયેાગ એમ બતાવવા માટે છે કે વસ્તુમાત્ર क-માં છે કે ग–માં છે કે ઉભયમાં છે. (૪) આ રૂપ, બધા ક ગ છે એ, અર્થાત્ બધા અમર્ત્ય અમનુષ્ય છે એ, બધા ग क છે એની બરાબરજ છે, અને ઉદ્દેશવિધેયનેા પરિવર્ત થાય છે એટલે અંશે નવીન છે.

હવે ध–નિર્દેશરૂપે ચારે યુગ્મને દર્શાવી પરીક્ષા કરીએ.

[૧] કેટલાક क ग છે.

[૨] કેટલાક क ગ [અ–ग] છે.

[૩] કેટલાક ક (અ–क) ग છે.

[૪] કેટલાક ક (અ–क) ગ (અ–ग) છે.

પ્રથમ જે બતાવ્યું તે તેા સાધારણ ચાલતું ध–રૂપ છે; દ્વિતીય છે તે એકદેશી નિષેધરૂપ છે અર્થાત્ प—રૂપ છે. ત્રીજું રૂપ છે તે " કેટલાક ग क નથી " એની સમાન છે, અથવા " બધા क કેટલાક

ग નથી" એની સમાન છે, અને એ રૂપે ડીમોરગને ઉમેરેલા નવા રૂપ-માં તે ગ્રાહ્ય છે. છેલ્લું જે રૂપ છે તે "કેટલાક અ–क અ–ग છે" એ-ની બરાબર છે અથવા "કેટલીક વસ્તુ क એ નથી તે ग એ નથી," અથવા "જે क–થી વિરુદ્ધ છે તે ग–થી વિરુદ્ધ છે" એ આકૃતિવાળું છે: "પાયદલ તે અશ્વાવારે નથી ને તોપખાનુંએ નથી;" क (અશ્વાવાર) થી વિરુદ્ધ તે ग [તોપખાના] થી પણ વિરુદ્ધ છે, અર્થાત્ પાયદલ છે.

આને આ પ્રકારે न તથા ष–ની પરીક્ષા કરી જોતાં પણ કેટલાંક નવાં રૂપ ફલે છે. એકંદરે જોતાં જે ચારરૂપ પ્રચલિત છે તે ઉપરાંત ડીમોરગન બીજાં ચાર આ પ્રકારનાં વધારે છે:—

[૧] પ્રત્યેક ग क છે

[૨] કેટલાક ग क નથી.

આ બે રૂપ તો व અને ष ના ઉદ્દેશવિધેયના પરિવર્તમાત્રથીજ પ્રાપ્ત થયેલાં છે.

(૩) પ્રત્યેક વસ્તુ क છે કે ग છે.

(૪) કેટલીક વસ્તુ क એ નથી ને ग એ નથી.

મૂલ ચાર તેમાં આ ચાર ઉમેરી આઠ રૂપ યોજ્યા પછી તે રૂપ પરસ્પર સાથે કેવા સંબંધવાળાં છે તેનો વિચાર કરેલો છે. એ નિર્દેશનો વિષય થનાર જે પદાર્થ તેમના સંભવ અને સંબંધ વિષે ડીમોરગને ત્રણ કક્ષા ઠરાવી છે: (૧) ભિન્ન ભિન્ન પદાર્થ એવા હોય કે સમાનઅધિકરણમાં રહી ન શકે; (૨) અવશ્ય સામાનાધિકરણ્યવાળાજ હોય; (૩) સામાનાધિકરણ્ય હોય કે ન હોય; પરંતુ પદાર્થનું ઉદાસીન સાહચર્યમાત્રજ– પરસ્પરોપકારકત્વ વિનાનું– હોય. જે ચાર રૂપ સર્વમાન્ય છે તેમાંથીજ સ્પષ્ટ છે કે व, અને न અથવા ष નું સામાનાધિકરણ્ય ન બને; તેમજ व જો હોય તો घ પણ હોવો જોઇએ; અને न જો હોય તો ष પણ હોવો જોઇએ. છેવટ એ પણ સ્પષ્ટજ છે કે घ અને ष નું સામાનાધિકરણ્ય બને કે ન પણ બને; એમનું ઉદાસીનસાહચર્ય છે. આ બધો વિચાર 'નિર્દેશવિરોધ' ના પેટામાં આવી જશે. ડીમોરગને આ ધોરણે નિર્દેશનાં રૂપ માની ઘણાંક બીજા ઉપયોગી તર્ક કરેલા છે, પણ તેનો વિસ્તાર કરવાની અત્ર આવશ્યકતા નથી.



નિર્દેશવિરોધ.

૯. સંપૂર્ણ નિષેધ બતાવવા સારું સર્વ-દેશવિધિની સામે સર્વ-દેશનિષેધ ઉત્થાપન કરવો જોઇએ. व ની સામે न લાવવો જોઇએ. " સર્વ મનુષ્ય ડાહ્યાં છે-કોઈ મનુષ્ય ડાહ્યાં નથી " આ-ને વિરુદ્ધ નિર્દેશનો વિરોધ કહે છે.

વિરોધનો આ અર્થ એટલામાંજ પર્યવસિત છે કે કોઈ સર્વદેશવિધિ સામે સર્વદેશનિષેધ બતાવવો કે સર્વદેશનિષેધ સામે સર્વદેશવિધિ બતાવવો. "બધા क ग છે" "કોઇ क ग નથી;" "બધી સેના મરણ પામી" "સેનામાંથી કોઇ મરણ ન પામ્યું." વિસ્તીર્ણમાં વિસ્તીર્ણ અને સર્વાંશે પરિપૂર્ણ એવો વિરોધ બતાવવા માટે આ પ્રકારનો વિરોધજ યથાયોગ્ય છે; આ-વા વિરોધ માટે જે જ્ઞાન જોઇએ તે ઉભયથા પરિપૂર્ણ જોઇએ. કોઈ સર્વદેશવિધિનો આપણે અસ્વીકાર કરવો હોય ત્યાં તદ્વિરુદ્ધ સર્વ-દેશનિષેધજ આપણે કહી શકીએ એમ વારંવાર બનતું નથી. "બધા તારા ચળકે છે " એવા સર્વદેશવિધિ ઉપર આપણને શંકા થાય, પણ એ વાતનો આપણે જે અસ્વીકાર કરવો તે "કોઈ તારા ચળકતા નથી" એવા સર્વદેશનિષેધ પર્યંત લેઇ જઈ શકાય નહિ. કોઇ પણ બુદ્ધિમાન્ પુરુષ સર્વદેશવિધિનો અસ્વીકાર કરવામાં ક્વચિતજ એવડી મોહોટી ભુલ કરે છે કે તે અસ્વીકારનો અર્થ સર્વદેશનિષેધ પર્યંત લેઈ જાય.

જીવાત્મા સંબંધે જે વિચાર ચાલે છે તેમાં સંપૂર્ણ વિરોધ હોય એમ દેખાય છે. ક્રીશ્ચીઅનો કહે છે "જીવાત્મા અમર છે." બ્રાહ્મણો કહે છે "જીવાત્મા અમર નથી." બૌધ્ધો કહે છે "આત્મા નથી" બ્રાહ્મણો કહે છે "આત્મા છે". પરંતુ આ પ્રસંગજ એવો છે કે એમાં જે કાંઈ વાત સિદ્ધ થાય તે આ અથવા પેલી એમ એકજ સિદ્ધ થવી જોઇએ.

નાની નાની વાતોમાં તો પૂર્ણવિરોધ વારંવાર દીઠામાં આવે છે; "બધા મત આપનારાને લાંચ આપી હતી", "કોઇ મત આપનારાને લાંચ આપી ન હતી" એ વિરોધમાં જે વિધિ છે તેનો અસ્વીકાર એ પ્રકારના નિષેધથીજ સારામાં સારી રીતે બની શકે છે.

વિરુદ્ધ નિર્દેશમાંના ઉભયે સત્ય ન હોઈ શકે, પણ ઉભયે અસત્ય હોઇ શકે. 'બધાં માણસ ડાહ્યાં છે,' અને 'કોઇ માણસ ડાહ્યાં નથી,' એ એમાંની એક વાત ખરી હોય, કે ઉભયે ખોટી હોય, પણ ઉભયે ખરી

નજ હોય. જ્યાં આવો સંપૂર્ણ વિરોધ હોય ત્યાં ત્રીજો માર્ગ મધ્યમાં રહે છેજ એમ સમજાય છે. ઉપરનાજ ઉદાહરણમાં ઉભયે નિર્દેશ ખોટા છે; અને 'થોડાં માણસ ડાહ્યાં છે, ને થોડાં માણસ ડાહ્યાં નથી' એ મધ્યનિર્દેશજ ખરો છે. આ વિરોધમાં નિર્દેશના સ્વરૂપનોજ વિરોધ છે એમ સમજવું.

૧૦ વિરોધ અનેક રીતે બને. સર્વદેશવિધિ સામે એકદેશનિષેધ આવે: व સામા ष આવે; અથવા સર્વદેશનિષેધ સામે એકદેશવિધિ આવે: न સામા ध આવે; તો તે પણ જુદા જુદા વિરોધજ છે. આ વિરોધપ્રકારને વ્યાઘાત અથવા વ્યાહતિ કહે છે.

'સર્વ માણસ ડાહ્યાં છે' 'કોઇ માણસ ડાહ્યાં નથી' એ વિરુદ્ધ યુગ્મને બદલે "સર્વ માણસ ડાહ્યાં છે" "કેટલાંક માણસ ડાહ્યાં નથી" એમ પણ વિરોધ બતાવી શકાય. व અને ष નો વિરોધ હોઇ શકે. તેમજ 'કોઇ મત આપનારાને લાંચ આપી નથી' (न) તેની સામે 'કેટલાકને લાંચ આપી છે' (ध) એ પણ લાવી શકાય. આ જે વિરોધ તે વ્યાહતિરૂપ વિરોધ જાણવો.

વ્યાહત નિર્દેશમાંના ઉભયે ખરા ન હોઇ શકે, તેમ ઉભયે ખોટા ન હોઈ શકે, અને જો એક ખોટો હોય તો બીજો ખરો હોવો જોઇએ, બીજો ખોટો હોય તો પહેલો ખરો હોવોજ જોઇએ. જેમ વિરોધમાં મધ્યમાર્ગ રહે છે તેમ વ્યાહતિમાં રહી શકતો નથી. "બધાં માણસ ડાહ્યાં છે" અથવા "કેટલાંક માણસ ડાહ્યાં નથી;" "કોઇ મત આપનારને લાંચ આપી નથી" અથવા "કેટલાકને આપી છે." કોઈ પણ બે વ્યાહત નિર્દેશનો સંબંધજ એવો છે કે એમાંથી એકનો સ્વીકાર કરવોજ પડે. આ વ્યાહતિના વિચારમાંથીજ વિચારમાત્રનો પ્રથમ નિયમ—એકાંતિકત્વ (જુઓ ઉપોદ્ઘાત) ઉદ્ભવેલો છે.

વિશેષ વિચારતાં એમ પણ સમજાશે કે વ્યાહતિમાં નિર્દેશના સ્વભાવ અને પ્રદેશ ઉભયમાં ફેર પડે છે. એક વિધિ છે, બીજો નિષેધ છે, એક સર્વદેશી છે, બીજો એકદેશી છે. પરંતુ સ્વભાવગત જે વિરોધ તેનું બલ સર્વદેશી અને એકદેશીનો વિરોધ કરાવવાથી કેવલવિરોધમાં જેટલું રહે છે તેટલું રહેતું નથી.

આ વિરોધને વ્યાઘાત કહ્યો અને કેવલવિરોધને વિરોધજ કહ્યો એનું કંઇક કારણ આપવું જોઇએ. ખરી વ્યાહતિ તો "કોઇ મત આપના-

રને લાગુ આપી નથી," "સર્વને આપી છે" એ વિરોધમાં છે, એવા સર્વદેશી વિરોધને સામાન્યતઃ વિરોધજ કહેવો, ને આ એકદેશી વિરોધને વ્યાઘાત કહેવો એવો શબ્દવ્યત્યય અસ્થાને થયો હોય એમ લાગે છે. વિરોધમાત્રની પ્રતિજ્ઞા કરનાર વ્યાઘાતની પ્રતિજ્ઞા કરતાં ઘણો વિશાલ નિષેધ કહે છે; વ્યાઘાતરૂપ નિષેધની પ્રતિજ્ઞા કરનાર તો ન્યૂનમાં ન્યૂન નિષેધ જેટલો થઇ શકે તેટલોજ કહે છે, એ થકી ઓછો નિષેધ કરી શકાય એવું રહેવા દેતો નથી. એવું છતાં વ્યાઘાત જેવો ભારે શબ્દ થોડા નિષેધને લગાડવો અને વિરોધ જેવો સાધારણ શબ્દ મ્હોટા નિષેધને લગાડવો એ વાત વાસ્તવિક લાગતી નથી.

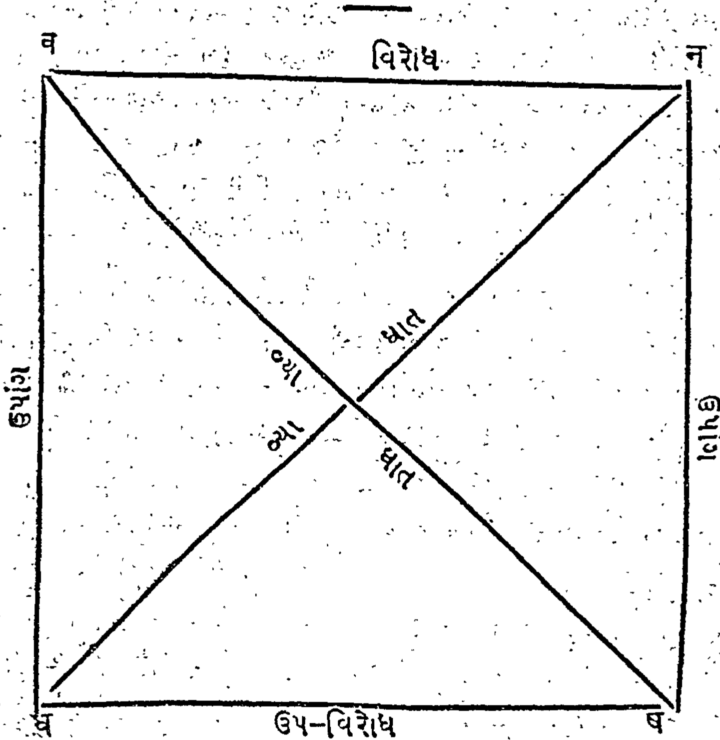
આપણે અત્ર આ બે શબ્દોને આ પ્રકારે ન વાપરતાં વિરોધને બદલે વ્યાઘાત અને વ્યાઘાતને બદલે વિરોધ એમ શબ્દપ્રયોગ કર્યો હોત તો કશો બાધ ન હતો. પરંતુ પાશ્ચાત્ય ન્યાયશાસ્ત્રના ઇતિહાસને આવા પ્રયોગથી સ્મરણમાં રાખવાના ઉદ્દેશે, આપણે તેમ કર્યું નથી. એરિસ્ટોટલે મૂલથી આ પ્રકારે પ્રયોગ કરેલો છે, ને તે અદ્યાપિ પ્રચલિત છે. એનું કારણ એમ છે કે વ–નિર્દેશનો વિરોધ જે ન–નિર્દેશ તે સ્થાપવો ઘણો કઠિન છે, અને વ–નિર્દેશનો વ્યાઘાત જે પ–નિર્દેશ તે સ્થાપવો સહજ છે, અને ફલ તો ઉભયનું એકજ પ્રકારનું છે–જે તે પ્રકારે વ–નિર્દેશ ખોટો પડે છે. જે વસ્તુ છેક નાની સરખી છતાં મ્હોટું ફલ સાધે તે વધારે મહત્ત્વવાળી, વધારે પ્રબલ ગણાય છે, આવો ઉદ્દેશ મનમાં રાખીને વ–નિર્દેશ વિરુદ્ધ જે પ–નિર્દેશ અને ન–નિર્દેશ વિરુદ્ધ જે ઘ–નિર્દેશ, તેને વ્યાઘાત એ નામ આપેલું છે. ડીમોરગને આ શબ્દોનો યથાર્થ પ્રયોગ કરીને વિરોધવ્યાઘાતાદિ નામ બદલ્યાં છે, પણ તેની પદ્ધતિ ઉપર અત્ર લક્ષ કરવાની જરૂર નથી.

એવા પણ ઘણા પ્રસંગ હોય છે જેમાં વ્યાઘાત અને વિરોધ સરખાજ હોય છે. "રામ અત્ર છે," "રામ તત્ર નથી;" "સૃષ્ટિનો આરંભ છે," "સૃષ્ટિ અનાદિ છે," ઇત્યાદિમાં મધ્યમાર્ગજ નથી. આવા બધા નિર્દેશથી એકાંતિકત્વનો નિયમ સિદ્ધ થાય છે. કેટલાક તત્ત્વજ્ઞોએ એમ નિશ્ચય કર્યો છે કે અમુક વિષયોમાં એ નિયમ નિયત રીતે લાગુ થાય છે અને મધ્યમાર્ગ રહેતોજ નથી. પ્રારબ્ધ પુરુષાર્થ, જગતનું અનાદિ સાદિત્વ, જડનું અનંત–ભાગાર્હત્વ, ઇત્યાદિ.

વાસ્તવિક વિરોધ તો આ બે પ્રકારનોજ છેઃ વિરોધ અને વ્યાઘાત. પરંતુ તે ઉપરાંત કેટલાક લેખકો ઘ અને પ વચ્ચે પણ વિરોધ માને છે; એકદેશવિધિ અને એકદેશનિષેધ વચ્ચે વિરોધ કહે છે: " કેટલાંક મા-

ણુસ ડાહ્યાં છે," "કેટલાંક માણુસ ડાહ્યાં નથી," પરંતુ ઉદાહરણ વિચારતાં સ્પષ્ટ સમજાશે કે આ બે નિર્દેશ વચ્ચે જોઇએ તેવો શુદ્ધ વિરોધ નથી; એ બે નિર્દેશ પરસ્પરાનુકૂલ છે, અને અનેક વાર ઉભયે ખરા હોઇ શકે છે એ વિરોધ માટે ઘણામાં ઘણું એટલુંજ કહી શકાય કે એમાંના ઉભયે નિર્દેશ ખોટા ન હોઈ શકે; "કેટલાંક માણુસ ડાહ્યાં છે." એ વાત ખોટી હોય તથાપિ એમ ન કહેવાય કે "કેટલાંક માણુસ ડાહ્યાં નથી" એ વાત પણ ખોટી છે.

આ વિરોધને ઉપવિરોધ એવું નામ આપવામાં આવે છે, અને કેટલાક સમર્થ લેખકોનું ધારવું એવું છે કે જેને "વિરોધનો ચતુષ્કોણ" એરિસ્ટોટલ વગેરેએ કહેલો તેમાંની બે બાજુને કાંઇ નામ આપવું જોઇએ માટેજ આ નામ અને આ વિરોધ ઉપજાવેલો છે. "વિરોધના ચતુષ્કોણ" ને પૂરેપૂરો સમજવા માટે व અને ध તથા न અને ष ના સંબંધનું નામ પણ જાણવાની અપેક્ષા છે. ध અને ष ને व અને न નાં ઉપાંગ વિરોધ કહેવામાં આવે છે. એ ચતુષ્કોણ આ પ્રકારે બને છેઃ-



વિશિષ્ટનિર્દેશ.

૬૧. સામાન્યવ્યવહારમાં નિર્દેશ કેવલ શુદ્ધરૂપેજ આવતા નથી, કાંઇક વિશિષ્ટરૂપે આવે છે માટે તેમના વિષે પણ વિચાર કરવો જોઇએ. એ ઉદ્દેશથી નિર્દેશના શુદ્ધ અને વિશિષ્ટ એવા પણ ભેદ પડે છે.

કોઇ પણ વિચાર ચલાવતાં અમુક અવયવો ઉપરથી અમુક નિર્ણય અવશ્ય ફલે છે એમ આપણે બોલીએ ત્યાં નિર્દેશ વિશિષ્ટ છે; કેમકે જે ફલ થવાની વાત કહી તેને પાછી આવશ્યક જણાવવા અવશ્ય એ શબ્દ નિર્દેશમાં વધાર્યો. જેવું અવશ્ય તેવું તેથી ઉલટું 'નહિ અવશ્ય' જે આપણે 'ઘણું કરીને', 'ઘણે અંશે' ઇત્યાદિ વાચો-યુક્તિથી દર્શાવીએ છીએ તે છે. આવશ્યક અને અનાવશ્યક એ બે વિભાગ ઉપરાંત શક્ય અને અશક્ય એવા પણ વિશિષ્ટનિર્દેશના વિભાગ થઇ શકે છે, કેમકે અમુક વાત માનવી, થવી, શક્ય છે, અશક્ય છે, ઇત્યાદિ વિશેષ આપણે નિર્દેશમાં વારંવાર આણીએ છીએ. શક્ય અને અશક્ય તેમ સંભવ અસંભવ પણ વિશિષ્ટતાના પ્રકાર છે, તેમ કેટલાક લેખકો સત્ય અસત્યને પણ વિશિષ્ટતાના પ્રકારમાં ગણે છે. મુખ્ય વિભાગ આવશ્યક અને અનાવશ્યક એ બેજ છે, શક્યાશક્ય કે સંભવાસંભવ વિષે તો વ્યાપ્તિખંડમાં પ્રત્યેક વ્યાપ્તિ-ગત સત્યની શક્યાશક્યતાદિને વિચારવા સમયે વિચાર થઇ રહેશે.

હેમિલ્ટન વગેરે કેટલાક લેખકો તો વિશિષ્ટનિર્દેશનો વિચાર ન્યાયબાહ્ય છે એમ માને છે, ને એમ કારણ બતાવે છે કે એ વિચાર નિર્દેશની આકૃતિ સંબંધી નથી પણ નિર્દેશના અર્થ સંબંધનો છે. તેમણે ન્યાયનું લક્ષણ 'વિચારના આકૃતિક નિયમોનું શાસ્ત્ર' એટલુંજ માનેલું એટલે તેમના પક્ષમાં આ વાત યોગ્ય છે પરંતુ 'પૂરાવાની તુલના કરવામાં પ્રવર્તતા મનોવ્યાપારનું શાસ્ત્ર' એવા વિશાલ અર્થનો આ શાસ્ત્રમાં સમાસ કરવાનો ઉદેશ રાખનારને તો વિશિષ્ટનિર્દેશનો વિચાર કરવો આવશ્યક છે.

જે નિર્દેશોમાં વર્તમાન વિના અન્યકાલ આવતો હોય તેમને મિશ્રનિર્દેશ ગણવા અને એકનિર્દેશ અમુક વાત સંબંધનોજ માનવો ને બીજો તે વાતના કાલપરત્વનો માનવો એમ બે નિર્દેશ એકમાં દર્શાવેલા છે એવું સમજી પૃથક્કરણ કરવું. મીલ વગેરે એમ સૂચના કરે છે કે

આમ ન કરતાં સંયેાજક સાથેજ કાલને જોડી દેવેા ને આખુંએ સંયેાજક ગણી લેવું.

નિર્દેશના અર્થપરત્વે વિભાગ.

૧૨ વ્યાપ્તિખંડમાં જે નિર્દેશનેા વિચાર આવશે તે અર્થાનુસાર આવશે માટે તે ખંડના વિભાગ યથાર્થ સમજવા સારુ નિર્દેશવિચારને અંગે અર્થપરત્વે નિર્દેશના કેવા વિભાગ થાય એ પણ કહી લેવું જોઈએ.

આ લેખમાં અર્થપરત્વે નિર્દેશનેા વિચાર કરવાની આવશ્યકતા નથી, પરંતુ વિધેયતાના જે પ્રકાર આપણે આગળ બતાવી ગયા તેટલાથીજ નિર્દેશનેા હેતુ યથાર્થ સમજી શકાવેા કઠિન છે, એટલે વિધેયતાના અંત્ય સ્વરૂપ સુધી જવાની પૂર્ણ અપેક્ષા છે. કોઈ પણ નિર્દેશમાં જે વિધાન થયું તેનું અંત્ય તાત્પર્ય શું છે એ વાત અર્થવિચાર વિના સમજાય તેવી નથી માટે અર્થપરત્વે નિર્દેશના કેટલા વિભાગ થઈ શકે છે તે વાતનેા અત્ર વિચાર કરવાનેા ઉદ્દેશ છે. સામાન્યતઃ તેા દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય, અને અભાવ એ સાત પદાર્થ અત્રત્ય ન્યાયશાસ્ત્રમાં માનેલા છે તે નિર્દેશગત અંત્યવિધાનના સ્વરૂપનું પૃથક્કરણ કરીનેજ માનેલા છે, અને પ્રત્યેક નિર્દેશમાં એ સાતમાંથી એકાદ વાતનું વિધાન હેાવું જોઈએ એ નિઃસંશય છે.

પાશ્ચાત્ય લેખકોમાં મી. મીલે વિધેયતાના છેવટ પ્રકાર પાંચ બતાવ્યા છેઃ સત્તામાત્ર, સાહચર્ય, આનુપૂર્વી, કાર્યકારણ, સાદૃશ્ય; અને દા. બેને સત્તામાત્ર, કાર્યકારણ અને સાદૃશ્ય એ વિભાગ નથી સ્વીકાર્યા અને વૈપુલ્ય અથવા પ્રદેશ એ વિભાગ ઉમેર્યા છે. પ્રત્યેક નિર્દેશમાં આ પાંચ અથવા ત્રણમાંની એક વાતનું વિધાન આવવાનું એમ નિશ્ચય છે. મીલે તેા સાત પદાર્થને પણ પૃથક્કરણ કરીને આ પાંચમાંજ આણી બતાવ્યા છે, પણ તે ચર્ચા અત્ર લખીને વિષયાંતર કરવાની આવશ્યકતા નથી. કાંઈક વ્યુત્પત્તિ થયા પછી વાચક એવા વિચાર તેા, દિશામાત્ર બતાવ્યાથી, પેાતાની મેળે યેાજી શકશે.

૧. અમુક વસ્તુ છે, સૂર્ય છે, જગત્ છે, ઈશ્વર છે, આકાશકુ-

રુમ નથી, એમ કહેવામાં જ્યાં આવે ત્યાં સત્તામાત્રનો વિધિ નિષેધ છે. અમુક પદાર્થના અસ્તિત્વનું વિધાન કે તેનો નિષેધ છે એમ જાણવું. દા. બેન કહેછે કે આ વિભાગ જુદો પાડવાની અપેક્ષા નથી, કારણ કે 'સૂર્ય છે,' એમ કહ્યું એ માત્ર સાહચર્યનું વિધાન થયું કેમકે દ્રષ્ટા, જ્ઞાતા અને સૂર્ય એકકાલાવચ્છિન્ન સંબંધથી રહે છે એટલુંજ એ વિધાનનું તાત્પર્ય છે. 'ઇશ્વર છે' એ પણ વાસ્તવિક રીતે "જગતનું મૂલ કારણ છે" એવો નિર્દેશ છે, કેમકે સાપેક્ષત્વના નિયમે જોતાં શાની અપેક્ષાએ ઇશ્વર એવો પદાર્થ ઓળખીને કહી શકાય ? માત્ર જગતનું આદિકારણ છે એમ કહેતાં અર્થ સ્પષ્ટ છે, એટલે કાર્યકારણના વિભાગમાંજ તે નિર્દેશ-પણ પડે છે. આમ જોતાં સત્તામાત્રનું વિધાન જે જે નિર્દેશમાં હોય તે બધા નિર્દેશ તેમના રૂપનો સહજ ફેરફાર કરવાથી સત્તા વિનાના જે વિભાગ છે તેમાંના કાર્યકારણ અથવા સાહચર્ય એ વિભાગમાં સમાતા જણાય છે. મી. મીલ કહે છે કે યદ્યપિ દા. બેનનું કહેવું યથાર્થ છે તથાપિ સત્તામાત્ર એનો અર્થ આપણા આંતરચેતનને જે કાંઇ અપરોક્ષ-પ્રતીતિ થાય છે તેટલોજ છે. જેટલાં જેટલાં પ્રત્યક્ષ છે તેમનું સ્વરૂપજ એ છે કે આંતરચેતનમાં સત્તામાત્રનો ભાસ કરવો. એ સત્તામાત્રમાં સાહચર્ય કે કાર્યકારણનો વિચાર પણ હોતો નથી. છે, છે, એટલોજ ચેતનપરિવર્ત, અનુગત પ્રત્યય અનુભવાય છે, આપણા નૈયાયિકો કહેછે તેમ 'છે, છે' એવોજ અનુવ્યવસાય થાય છે, એટલે સત્તામાત્ર એ વિધેયવિભાગ માનવો આવશ્યક છે.

આ પ્રકારે આવા બે સમર્થ લેખકોનું આ વિષય સંબંધે માનવું છે, અને મને પોતાને એકંદરે મી. મીલની તકરાર વધારે યોગ્ય લાગે છે. નિર્દેશમાત્ર, અમુક પ્રત્યક્ષ થયું તે, સત્તામાત્રરૂપેજ ચેતનમાં સ્ફુરે છે અને તેટલી સાદી વાતનું વિધાન, સત્તામાત્ર એ વિભાગમાં રાખી શકાય છે.

૨. સાહચર્ય બે પ્રકારનું થાય છે. એક પ્રકારના સાહચર્યમાં દિક્‌નો વિચાર કરવામાં આવે છે; ને બીજા પ્રકારના સાહચર્યમાં અધિકરણનો વિચાર કરવામાં આવે છે. પ્રથમ સાહચર્યના જે નિર્દેશ છે તેમાં દિક્‌પરત્વે પદાર્થને જે સંબંધ છે તેનો વિધિ હોય છે, અને તેવા નિર્દેશ દૃશ્યવિશ્વ સંબંધના હોય છે. દૃશ્યવિશ્વ અનેક પદાર્થોથી ભરેલું છે, તે પદાર્થો પરસ્પર સાથે અમુક અમુક સંબંધ રાખતા હોય છે, તે બધાએ પદા-

યેમાં દિક્નું વ્યાપકત્વ છે. ભૂગોલ, ખગોલ, આદિ શાસ્ત્રોમાં ગ્રહ, નક્ષત્ર, સમુદ્ર, નગર, આદિના નિર્દેશ હોય છે તેમાં અમુક નક્ષત્ર અમુકથી અમુક પાસા છે, અમુક નગર અમુક દિશાએ છે, એવાં દિક્કૃત સાહચર્ય બતાવેલાં હોય છે. આવા નિર્દેશમાં જે વિધાન છે તેમાં દિક્નોજ વિચાર પ્રાધાન્ય પામેલો છે કેમકે તે નિર્દેશમાંનું સાહચર્ય દિક્કૃત છે. આધારાધેયભાવ પણ દિક્કૃત સાહચર્યનોજ પ્રકાર છે: ઘડામાં જલ છે, હરિ ઘરમાં છે, ઇત્યાદિ આવા સાહચર્યનાં વિધાન છે. ટુંકામાં, દૃશ્ય વિશ્વના જેટલા જેટલા સાવયવ પદાર્થ છે તેનું વર્ણન દિક્કૃત સાહચર્ય વિના થઇ શકતું નથી.

અધિકરણકૃત સાહચર્ય છે તે પદાર્થ અને તેમના ધર્મ, તેના સાહચર્યનું નામ છે. એને સમવાયસંબંધ કહીએ તોપણ ચાલે. દિક્કૃત દૂરત્વસમીપત્વને બદલે આવા નિર્દેશમાં એકાધિકરણગત અનેક ધર્મનું સાહચર્ય બતાવેલું હોય છે. સુવર્ણના જે ધર્મ હશે તે સુવર્ણના કોઇ કટકાના પરમાણુમાત્રમાં તેવાને તેવાજ છે અને તેમનો એકાધિકરણ અથવા સમવાય સંબંધ છે. એકાધિકરણકત્વ અને સમવાય એ બે વચ્ચે આપણા ન્યાયશાસ્ત્રમાં ભેદ છે, બે પદાર્થ એકાધિકરણક હોય પણ તેમનો સમવાય ન હોય, પટ અને ઘટ એકઅધિકરણમાં હોય પણ તેમનો સમવાય નથી; પણ પટ અને તંતુ એકાધિકરણક હોઇ સમવાયવાળા પણ છે. આ જે ભેદ છે તે અત્ર લક્ષમાં રાખવાયોગ્ય નથી અને જેને એકાધિકરણકત્વ આપણે કહ્યું છે તેને સમવાયજ સમજવું, પટ–ઘટનું એકાધિકરણકત્વ કહ્યું તે નહિ.

૩. આનુપૂર્વી એટલે એક પછી એક થવા આવવાપણું; પૂર્વોત્તરભાવે હોવાપણું. એના પણ બે પ્રકાર છે. કાલકૃત આનુપૂર્વી અને કાર્યકારણગત આનુપૂર્વી. આ બીજા પ્રકારને મી. મીલે જુદોજ વિભાગ માન્યો છે; મી. બેને તેને આ વિભાગમાંજ ગણી લીધો છે. પ્રથમ પ્રકારની આનુપૂર્વીમાં બે વાત, કાલસંબંધે, એક પછી એક આવે છે એટલુંજ હોય છે, તેની પાર જે નિયતસંબંધ તે બે વાત વચ્ચે હોઇ તેમને કાર્યકારણ બનાવે છે તેનો ઇશારો હોતો નથી. "પહેલું બી, પછી હું, પછી કણ," એ વિધાનમાં, તેમ "હુમાયુ બાબર પછી ગાદીએ બેઠો" એમાં, આનુપૂર્વી છે પણ કાર્યકારણભાવ જેવો સંબંધ નથી. "શીઆળા પછી ઉનાળો આવે છે;" "૧૮૫૭ પછી શાન્તિ થઈ છે;" "રામ પહેલાં

દરિ આવ્યો છે;" એવા બધા નિર્દેશ આ વિભાગમાં સમાય છે. બીજા પ્રકારની આનુપૂર્વીને કાર્યકારણભાવ કહે છે. આખો વ્યાપ્તિખંડજ આ વાતના વિચાર ઉપર પ્રવર્તે છે. જે ઉત્તરક્ષણે થાય તે કાર્ય, જે પૂર્વક્ષણે થાય તે કારણ, પણ આવા પૂર્વ ઉત્તર થવાના સંબંધ ઉપરાંત કાર્યકારણમાં કોઇ એવા પ્રકારનો નિયતસંબંધ છે કે એક થાય તો બીજું થવુંજ જોઇએ, એટલે આ આનુપૂર્વીનો પ્રકાર પ્રથમ પ્રકારથી ભિન્ન છે. વ્યાપ્તિખંડમાં આ વાતનો વિચાર થનાર છે એટલે અત્ર આટલુંજ સૂચવવું પૂર્ણ છે.

૪. કાર્યકારણ એ વિધેયતાપ્રકારનો અંતર્ભાવ આનુપૂર્વીમાં થઇ ગયો.

૫. સાદૃશ્ય એ વિભાગને ડા. બેન જુદો વિભાગ માનતા નથી. મી. મીલ આ વિભાગને, વર્ગીકરણ વગેરે પ્રસંગે, સાદૃશ્યવાળી વસ્તુઓ એક વર્ગમાં મૂકવા યોગ્ય મળી આવે તેના વિધાનનો પ્રકાર માને છે, અને ઉદાહરણ પણ તેવાંજ આપે છે. પણ એવું વિધાન તો સર્વદેશી નિર્દેશમાત્રમાં હોવાનો સંભવ છે એટલે આ વિભાગને જુદો માનવાની જરૂર રહેતી નથી, પરંતુ મી. મીલે, છેવટ જતાં, સાદૃશ્યના વિભાગમાં જેને ડા. બેન પ્રદેશ અથવા વૈપુલ્ય કહે છે તેની ગણના કરી છે, એટલે તેનોજ વિચાર અત્ર કરીએ. એ વિધાનમાં ગણિતસંબંધી શાસ્ત્રો અને સંખ્યાનો જે જે શાસ્ત્ર કે કલામાં ઉપયોગ થાય છે તે સંબંધી નિર્દેશોનો સમાસ છે. ગણિતશાસ્ત્રમાંજ સરવાળા, બાદબાકી, આંક, ત્રિરાશિ, જે મૂલભૂત ક્રિયાઓ છે તે બધી, સંખ્યાના સાદૃશ્ય કે વૈસાદૃશ્યનાં વિધાન છે. ત્રણ ને ચાર સાત; નવમાંથી પાંચ જાય તો ચાર; ૭ આઠાં અડતાળી; બે ને ત્રણ વચ્ચે જે પ્રમાણ છે તેજ ૭ અને ત્રીશ વચ્ચે છે—એ બધાં વિધાન અમુક બે સંખ્યાનું સાદૃશ્ય બતાવવાનાંજ છે. ૩+૪=૭ એમાં સાતનું ને ૩+૪નું સાદૃશ્ય બતાવવાનુંજ છે; એમજ સર્વમાં. ભૂમિતિનાં વિધાનમાત્રનો પણ આજ પ્રકારે વિવેક કરી શકાય. એમાં પણ સમાનતા [સાદૃશ્ય] અસમાનતા [વૈસાદૃશ્ય] ઇત્યાદિજ બતાવવાનાં હોય છે. અક્ષરગણિતમાં તો સમીકરણનો જે મુખ્ય વ્યાપાર એ શાસ્ત્રનો જીવ છે તેજ સાદૃશ્ય વૈસાદૃશ્યનો પ્રકાર છે. આવા સાદૃશ્ય વૈસાદૃશ્યના વિધાનને વૈપુલ્ય અથવા પ્રદેશનું વિધાન એમ ડા. બેને નામ આપ્યું છે તેમાં તેમનો ઉદ્દેશ એવો છે કે વ્યવહારના પ્રસંગોમાં પદાર્થોની વિપુલતા કે તેમના પ્र-

દેશ સંખ્યાથી અથવા અન્ય રીતે વારંવાર માપવાની અને સરખાવવાની જરૂર પડે છે, ને તે સમયે જે વિધાન થાય છે તે પ્રદેશ અથવા વૈપુલ્ય સંબંધી હોય છે, જો કે તેમાં કહેવાની વાત સાદૃશ્ય વૈસાદૃશ્ય વિના બીજી હોતી નથી. પરામર્શથકી જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરનાર, શાસ્ત્રમાત્ર, આ લેખનો વિષય છે તેવાં, આ પ્રકારના વિધાનમાંજ સમાય છે.

ત્યારે અત્ર ચર્ચા કરી બતાવી તે અનુસારે નિર્દેશના, અર્થાનુસાર, ચાર પ્રકાર થઇ શકે છેઃ સત્તામાત્ર, સાહચર્ય, આનુપૂર્વી, સાદૃશ્ય.

અપરોક્ષાનુમિતિ.

૧૩ એકની એક વાત ઘણીવાર અનેક રીતે દર્શાવી શકાય છે; એકજ નિર્દેશ, એકજ વિધાન, રૂપાન્તરથી, અન્યનિર્દેશ, અન્યવિધાન હોય એમ થઇ શકે છે. આ પ્રકારે જે રૂપાન્તર કરવું તે અનુમિતિને અનેક વાર એટલું ઉપયોગી થઇ પડે છે કે એને પણ "અનુમિતિ" એ નામ આપવામાં આવે છે. વાસ્તવિક રીતે તો એવા પ્રકાર સમાનાર્થક નિર્દેશનાજ પ્રકાર છે. તેવા પ્રકાર આટલા હોઈ શકે છેઃ—

૧. સર્વદેશી ને એકદેશીનિર્દેશ.
૨. ન્યૂનાધિક જાતિશક્તિ અથવા જાતિવિશિષ્ટત્વ.
૩. વિપરીતકરણ.
૪. પરિવર્ત.
૫. સાન્વય અનુમિતિ.
૬. પર્યાયરૂપ નિર્દેશ.

અત્ર જે છ પ્રકાર કહ્યા તેમાંના પ્રથમ પાંચ નિયમિત રીતે ચલાવી શકાય છે, પણ જે છઠ્ઠો પ્રકાર કહ્યો તે તો અનિયમિત રીતે અને ઇચ્છા પ્રમાણે ચાલે છે; એટલે તેની અત્ર ઉપેક્ષા કરીએ તો પણ ચાલે. આ સર્વ પ્રકારનો વિવેક કરી બતાવીશું ત્યારે સ્પષ્ટ સમજાશે કે આમાંના એકેમાં જેને વાસ્તવિક રીતે અનુમિતિ કહેવાય તેવું કશું છે નહિ, એટલે કે એક વાત ઉપરથી તે વાતથી જુદી એવી નવી વાત ઉપર જવાનો પ્રકાર છે નહિ; માત્ર એક પ્રકારની શબ્દરચના તજી અન્ય પ્રકારની શબ્દરચના ગ્રહવી એટલીજ વાત છે. એટલાજ કારણથી ખરી

"પરોક્ષ અનુમિતિ" થકી આવા નિર્દેશપરિવર્તોને જુદા બતાવવા માટે તેમને "અપરોક્ષાનુમિતિ" અથવા "અનુમાનાભાસ" એવું નામ આપવામાં આવે છે.

સર્વદેશ એકદેશ.

૧૪. સર્વદેશી નિર્દેશ અને તેના અંગભૂત એકદેશી નિર્દેશ એ બે એકની એકજ વાત છે.

સર્વદેશીનિર્દેશનો અર્થજ શો છે? ઘણાક એકદેશીનિર્દેશનો સરવાળો કરતાંજ સર્વદેશનિર્દેશ સંભવે છે એટલે તે નિર્દેશના પેટામાં એકદેશીનિર્દેશ આવી જવાજ જોઇએ. સર્વદેશનિર્દેશ ব અથવા ন કહ્યા પછી ঘ અથવા প કહેવાથી કશો નવીન અર્થ નીકળતો નથી. પૂર્વની વાત તેમની તેમ રહે છે, માત્ર તેના પ્રદેશપરત્વે ફેર પડે છે, પરંતુ એમ થાય છે તેને કોઇ પ્રકારે અનુમતિ કહેવાય નહિ. એ તો અવિરોધનો જે નિયમ ઉપોદ્ઘાતમાં સમજાવેલો છે તેથીજ સિદ્ધ છે કે જે કોઇ સર્વદેશીનિર્દેશ કરે તેણે તેના એકદેશીનિર્દેશ સર્વથા સર્વત્ર સ્વીકાવાજ જોઇએ.

ન્યૂનાધિકજાતિવિશિષ્ટત્વ.

૧૫. કોઇ પણ શબ્દનું જાતિવિશિષ્ટત્વ અમુક માન્યા પછી તે શબ્દ વિષે તે કરતાં ન્યૂન જાતિવિશિષ્ટત્વનો નિર્દેશ કરવાથી અનુમિતિ થતી નથી.

"રામ મનુષ્ય છે" એમ કહીએ ત્યારે રામ શબ્દના જાતિવિશિષ્ટત્વમાં મનુષ્યશબ્દોક્ત ધર્મમાત્રનો સમાસ થાયછેજ. હવે એવા નિર્દેશ કરવા કે "રામ પ્રાણી છે, રામ સબુદ્ધિક છે," ઇત્યાદિ, તે રામ વિષેના કોઇ પ્રકારના નવા જ્ઞાનના નિર્દેશ નથી, માત્ર મૂલના રામસંબંધી નિર્દેશમાં જે હતું તેનુંજ પૃથક્કરણ છે; કેમકે આવા ભિન્ન ભિન્ન નિર્દેશ જો ને માન્ય ન હોય તેનાથી પ્રથમ એવું વિધાન કરાયજ નહિ કે 'રામ મનુષ્ય છે.'

"જનાવરોને ચેતન છે" એમ વિધાન કર્યા થકી એ વાત સ્પષ્ટ સમજાય છે કે "જનાવરની" જાતિશક્તિમાં વૃત્તિ, ઇચ્છા અને બુદ્ધિ

ત્રણનો સમાસ થયો. હવે એમ વિધાન કરવું કે "જનાવરને બુદ્ધિ છે" "જનાવરને ઇચ્છા છે," "જનાવરને વૃત્તિ છે" એમાં કશું નવીન નથી.

એક નિર્દેશમાં એકાદ શબ્દને ઉદ્દેશી અનેક વિધાન કર્યાં હોય અને એમ તે શબ્દની જાતિશક્તિ વધારી આપેલી હોય ત્યાં તે પ્રત્યેક વિધાનને જુદું પાડવાથી મૂલના જ્ઞાન કરતાં કશું નવું જ્ઞાન થતું નથી. એ પણ તેની તે વાત અન્ય રીતે બતાવવાનો પ્રકાર છે. "રામ રાજા હતા, ગુણી હતા, એકપત્નીવ્રતવાળા હતા" એ નિર્દેશને ત્રણ જુદા જુદા નિર્દેશરૂપે બતાવીએ: "રામ રાજા હતા;" "રામ એકપત્નીવ્રતવાળા હતા," "રામ ગુણી હતા," તોપણ કાંઇ ન્યૂનાધિકતા નથી.

મી. ટોમ્સન વગેરેએ "વર્ધિતાપરોક્ષ" એ નામનો એક પ્રકાર અપરોક્ષાનુમિતિના આ વિભાગના પેટામાં ગણેલો છે. "અંગરેજો આપણા ભાઈ છે" એ નિર્દેશના ઉદ્દેશમાં અને વિધિમાં સરખી વૃદ્ધિ કરવાથી નિર્દેશગત વાત તેની તે રહે છે એમ તેમના કહેવાનું તાત્પર્ય છે. "દુઃખી અંગરેજો આપણા દુઃખી ભાઇ છે" એ "વર્ધિતાપરોક્ષ" થયું. આ પ્રકારે મી. ટોમ્સનનું કહેવું ઉચિત છે કેમકે તે સ્વતઃસ્પષ્ટ છે, પરંતુ આ નિર્દેશ ગણિતના સમીકરણ જેવો છે. $अ=ब$ તો $अ+क=ब+क$; પણ આવી રીતે કરેલું સમીકરણ "અપરોક્ષાનુમિતિ નથી," એતો પરોક્ષાનુમિતિ છે કેમકે "સરખી રકમનો સરવાળો સરખોજ રહે છે" એ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ વચમાં આણીને (પરોક્ષથી) એ સમીકરણ સિદ્ધ મનાય છે.

વિપરીતકરણ.

૧૬. એક વાતનું વિધાન કરતાં તદ્વિરુદ્ધ વાતનો નિષેધ કરવા આપણે તત્પર રહેવું જોઇએ. એવી બે વાતો થાય તે જુદે જુદા જ્ઞાનપ્રકાર નથી, એકની એકજ વાત છે.

'રસ્તો સીધો છે' એમ વિધિનિર્દેશ કર્યો ત્યારે "રસ્તો વાંકો નથી" એ નિષેધનિર્દેશ પણ આપણને માન્ય હોવો જોઇએ. સાપેક્ષત્વના નિયમથી શબ્દમાત્રને આવી દ્વિરૂપતા છે, એટલે જ્યાં કાંઇક વિધિ હોય ત્યાં નિષેધ, અને નિષેધ હોય ત્યાં વિધિ, હોવાનો સર્વત્ર સંભવ છે. જે ડાહ્યો છે, તે ગાંડો નથી, એ સ્થાને આપણે ઉભયે નિર્દેશ સ્વીકારવા જોઇએ, અથવા એકે ન સ્વીકારવો જોઇએ, વચલો રસ્તોજ નથી. આ પ્ર-

કારના નિર્દેશોથી આપણા જ્ઞાનમાં કશી વૃદ્ધિ થતી નથી. માત્ર એટલુંજ થાય છે કે આપણો જે પૂર્વનિર્દેશ હોય તે વધારે સુસ્થિત કરાય છે. આ રીતે ગમે તે નિર્દેશનો વિપરીત નિર્દેશ બતાવી શકાય, અને આપણું જ્ઞાન સંપૂર્ણ છે એમ ખાતરી કરી શકાય. ચારે નિર્દેશસ્વરૂપને વિપરીત રૂપ હોઇ શકે છે.

व: સર્વ क ग છે: સર્વ મનુષ્ય મરણશીલ છે,

તેમાં પ્રથમે વિધિપદને વિપરીત કરવું:

સર્વ क અ-ग છે: સર્વ મનુષ્ય અમર છે;

ને પછી ઉદ્દેશને પણ નિષેધવાચકપદ લગાડવું:

સર્વ અ-क અ-ग છે:-સર્વ અ-મનુષ્ય અમર છે=કોઈ મનુષ્ય અમર નથી. એજ પ્રકારે "સુવર્ણમાત્ર મોંઘું છે" "કોઇ સુવર્ણ સાંઘું નથી," "સદ્દગુણમાત્રમાં લાભ છે" "કોઇ સદ્દગુણ લાભ વગરનો નથી" "જ્ઞાનમાત્ર ઉપયોગી છે" "કોઇ જ્ઞાન નિરુપયોગી નથી."

ध: કેટલાંક મનુષ્ય મૂર્ખ છે.

પ્રથમે વિધિપદને વિપરીત કરવું. કેટલાંક મનુષ્ય અ-મૂર્ખ છે. પછી ઉદ્દેશપદને નિષેધવાચકપદ લગાડવું. એટલે કેટલાંક મનુષ્ય અ-મૂર્ખ નથી=કેટલાંક મનુષ્ય મૂર્ખ છે.

न: કોઇ મનુષ્ય દેવતા નથી,=સર્વ મનુષ્ય અદેવતા છે.

અત્ર નિયમ એ છે કે વિધિપદને વિપરીત કરી ઉદ્દેશમાંથી નિષેધનું ચિન્હ કાઢી નાખવું.

ष. કેટલાંક માણસ મૂર્ખ નથી=કેટલાંક માણસ અમૂર્ખ છે. નિયમ એજ છે કે વિધિપદને વિપરીત કરી નિષેધચિન્હ કાઢી નાખવું.

આ પ્રકારે એક એક નિર્દેશને વિપરીત કરવાથી કશો ફેરફાર થતો નથી. ઉભયે નિર્દેશ અર્થપરત્વે સરખાજ છે એટલે એમ કરવાથી કશું જ્ઞાન થતું નથી.

વિપરીતકરણનો એક અન્ય પ્રકાર એવો છે કે ત્યાં નિર્દેશના અર્થનો વિચાર કર્યા વિના, તે નિર્દેશનું વિપરીત અર્થાત્ સિદ્ધ છે એમ કહી શકાય એવું રહેતું નથી. ઉપર જે વિપરીતકરણના પ્રકાર બતાવ્યા તેમાં તો નિર્દેશના રૂપમાત્રનેજ જોતાં તેથી વિપરીત અર્થાત્ સિદ્ધ છે એમ કહી શકાય એવું છે, પરંતુ હવે જે ઉદાહરણો બતાવીશું તેમાં નિર્દેશનો અર્થ વિચાર્યા વિના તેમ સમજી શકવું અશક્ય છે. એમ નિર્દેશ

કરવામાં આવે કે " તડકો સારો લાગે છે " તો રૂપમાત્રથી જોતાં તો આપણે એટલુંજ કહી શકીએ કે " તડકો નઠારો લાગતો નથી," પરંતુ " તડકો સારો લાગે છે " એમ કહેવામાં " ટાઢ સારી નથી લાગતી " એ વિપરીત વાત પણ કહેવાની છે તે તો " તડકો સારો લાગે છે " એ નિર્દેશના અર્થ ઉપર વિચાર કર્યા વિના આપણા મનમાં ઉદય પામતી નથી. એવું પણ બને કે "તડકાનો અભાવ" તે ટાઢ ન હોય, અને "સારું નહિ" તે નઠારૂં ન હોય, વચ્ચે કોઇ મધ્ય સ્થિતિ હોય; પરંતુ આપણને અનુભવથી એમ સમજાયલું છે કે જે વાત સારી લાગતી હોય તેનો અભાવ થયો એજ એક દુઃખનું કારણ છે, નઠારી વાત છે. સારે તડકાનો અભાવ થવો એજ નઠારૂં છે; અર્થાત્ "ટાઢ સારી નથી." એજ પ્રકારે "યુદ્ધથી ક્લેષ ઉદ્‌ભવે છે" એ નિર્દેશનું રૂપમાત્ર ઉપરથી વિપરીતકરણ કરી એમ કહી શકાય કે "શાન્તિથી સુખ ઉદ્‌ભવે છે;" પરંતુ "યુદ્ધનો અભાવ એ ક્લેષના અભાવની બરાબર છે," એટલા માટે સુખરૂપ છે, અર્થાત્ યુદ્ધાભાવથી સુખ છે એટલે કે "શાન્તિથી સુખ ઉદ્‌ભવે છે." આવા આર્થિક વિપરીતકરણને કેટલાક નૈયાયિકો અપરોક્ષાનુમિતિમાં નહિ પણ પરોક્ષાનુમિતિમાં ગણે છે. આ આર્થિક વિપરીતકરણ દા. બેને પરોક્ષાનુમિતિમાં ગણેલું છે; પણ મી. જીવન્સ સ્પષ્ટ લખે છે કે એમ કરવું એ ભુલ છે, કેમકે પરામર્શખંડમાં નિર્દેશના અર્થના વિચારનો સમાસ થતો નથી.

પરિવર્ત.

૧૭. પરિવર્ત એટલે બદલાવુ, ફેરફાર થવો. નિર્દેશનો પરિવર્ત કરવાથી નવું જ્ઞાન થતું નથી, માત્ર સમાન અર્થવાળોજ નિર્દેશ અન્યરૂપે કહેવાય છે. નિર્દેશનાં ઉદ્દેશ અને વિધેયપદ પોતપોતાનાં સ્થાન બદલે તેને પરિવર્ત કહેવાય છે.

સામાન્યતઃ પરિવર્તનું સ્વરૂપ આવું છેઃ क, ग, છે, એનો પરિવર્ત કરતાં ग, क છે; क ग નથી, એનો પરિવર્ત કરતાં ग, क નથી; માણસ મરણશીલ છે, મરણશીલ તે માણસ છે એમ થાય.

આતો સાધારણ રીતે પરિવર્તનો અર્થ સમજાવવા ઉદાહરણ કર્યાં પણ એવા પરિવર્તમાં જે મૂલ અને પરિવર્તિત બે રૂપ થયાં તે એકાર્થક

અને સમાનજ છે એમ ન જાણવું. "માણસ મરણશીલ છે" એ નિર્દેશ "મરણશીલ તે માણસ છે" એની સમાન નથી કેમકે આપણને અનુભવ ઉપરથી—નિર્દેશના રૂપમાત્રને જોવાથી નહિજ—એમ સમજાયલું છે કે માણસ કરતાં બીજી અનેક વસ્તુઓ "મરણશીલ છે" એટલે "મરણશીલ તે બધાં માણસજ" એમ કહેવું ખોટું છે, અને "માણસ મરણશીલ છે" એ કરતાં જુદી વાતનો નિર્દેશ કરે છે. આવા બધા નિર્દેશોમાં નિર્દેશગતશબ્દોને પરસ્પરની સાથે બરાબર મળતા આવે તેવા અર્થ અને પ્રદેશવાળા કરી નાખવા જોઇએ ને તે પછી પરિવર્ત કરવો જોઇએ. એમ થાય તો જે બાધ કહ્યો તે નીકળી જાય.

"માણસ મરણશીલ છે" એવા જે નિર્દેશ છે તે ય-રૂપ છે એટલે તેને માટે આવા કોઇક પ્રકારની અપેક્ષા છે; પણ બીજાં રૂપને તેમ નથી. પ-ને માટે જરાક જુદો પ્રકાર છે.

ન અને ઘનો પરિવર્ત કરવામાં આવો વિશેષ નિયમ કશો સાચવવો પડતો નથી. એમાં તો ઉદ્દેશને સ્થાને વિધેય, ને વિધેયને સ્થાને ઉદ્દેશ આવે એટલે પરિવર્ત યથાર્થ થઇ રહે છે, અને અર્થમાં ફેર પડતો નથી. "કોઇ જ્ઞાની સંસારી નથી" તેનો પરિવર્ત "કોઇ સંસારી જ્ઞાની નથી" એજ થવાનો અને તે યથાર્થ છે. એજ રીતે "કેટલાક રાજા મૂર્ખ હોય છે" એનો પરિવર્ત "કેટલાક મૂર્ખ, રાજા હોય છે" એ યથાર્થ છે. એક કહેવામાં બીજું કહેવાઇજ રહે છે—અપરોક્ષાનુમિતિ છે. આવા પરિવર્તને શુદ્ધપરિવર્ત કહે છે. ત્યારે સ્મરણમાં રાખવું કે ન અને ઘ-નો પરિવર્ત સહજે એટલે શુદ્ધરીતિથીજ થાય છે.

ય-ના પરિવર્તની પદ્ધતિ જુદી છે. ય-નિર્દેશમાં વિધેયપદનો પ્રદેશ ઉદ્દેશપદ કરતાં વધારે હોય છે, એટલે ઉભયનો પ્રદેશ સમાન કર્યા વિના પરિવર્ત બનતો નથી. "સર્વ મનુષ્ય મરણશીલ છે" એનો પરિવર્ત "સર્વ મરણશીલ વસ્તુ મનુષ્ય છે" એમ કરતાં ખોટો થાય, કેમકે "મરણશીલ" અને "મનુષ્ય" ના પ્રદેશ સમાન નથી, "મરણશીલ"-નો પ્રદેશ વિશાલ છે, "મનુષ્ય"-નો પ્રદેશ તે કરતાં નાનો છે. ત્યારે "મરણશીલ" ના પ્રદેશને "મનુષ્ય" ના પ્રદેશની બરાબર કરવા "કેટલાંક" એ શબ્દ મરણશીલને લગાડવો જોઇએ; "સર્વ મનુષ્ય કેટલાંક મરણશીલ (પ્રાણી) છે." હવે પરિવર્ત કરતાં બાધ નહિ આવે. "કેટલાંક મરણશીલ પ્રાણી મનુષ્ય છે" "કાન્તિમાન્ વસ્તુમાત્ર આનંદ આપે છે" એનો પરિવર્ત "આ-

નંદ આપનાર વસ્તુમાત્ર કાન્તિમાન્ વસ્તુ છે" એમ કરવેા તે ખોટેા છે, "કેટલીક આનંદ આપનાર વસ્તુ કાન્તિમાન્ વસ્તુ છે" એ પરિવર્ત બરાબર છે. આને વિશિષ્ટપરિવર્ત કહે છે.

પરામર્શના પ્રયેાગમાં જે ઘણામાં ઘણા દેાષ પરામર્શના સ્વરૂપમાત્રથકીજ ઉદ્દ્ભવે છે તે આ પરિવર્તનેા નિયમ વિસ્મરવાથી ઉદ્દ્ભવે છે. "બુદ્ધિમાન્ પુરુષેાને મ્હેાટાં માથાં હેાય છે" એ ઉપરથી એમ માની લેવામાં આવે છે કે "મ્હેાટાં માથાંવાળા બુદ્ધિમાન્ છે" પણ એ પરિવર્ત ખરેા નથી, ખરેા પરિવર્ત તેા "કેટલાક મ્હેાટાં માથાંવાળા બુદ્ધિમાન્ માણસ છે" એ છે.

હેમીલ્ટને જે વિધેયાવચ્છેદકત્વનેા પ્રકાર ઠરાવી છ કે આઠ રૂપ બાંધ્યાં છે તે સ્વીકારવામાં આવે તેા પરિવર્તના આ નિયમની કશી અપેક્ષા રહે નહિ. સૂક્ષ્મ વિચારપૂર્વક વાચનારને સમજાયું હશે કે પરિવર્ત શુદ્ધ થાય કે વિશિષ્ટ થાય એ વાતનેા આધાર નિર્દેશના અવચ્છેદકત્વ ઉપર રહેલેા છે. જ્યાં વિધિ અને ઉદ્દેશ ઉભયે અવચ્છિન્ન છે (ન) કે અનવચ્છિન્ન છે (ઘ) ત્યાં પરિવર્ત શુદ્ધ રીતેજ થાય છે કેમકે ઉભયે પદના પ્રદેશ સમાન છે. પણ જ્યાં બેમાંથી એક અવચ્છિન્ન અને એક અનવચ્છિન્ન હેાય છે ત્યાં પ્રદેશની અસમાનતા મટાડવા સારું એક પદને વિશિષ્ટ કરવું પડે છે ને પછી પરિવર્ત યથાર્થ રીતે કરાય છે.

ત્યારે હવે ષ–ના પરિવર્તનેા પ્રકાર જોઇએ. ષ–નેા પરિવર્ત કરવામાં બે ક્રમ કરવા પડે છે. "કેટલાંક માણસ દેશી નથી" એનેા પરિવર્ત "કેટલાંક દેશી, માણસ નથી" એમ નહિ થઈ શકે. એમાં તેા પ્રથમે વિપરીતકરણ કરવું પડશે; પછી શુદ્ધપરિવર્ત થઇ શકશે "કેટલાંક માણસ દેશી નથી"; (વિપરીત) "કેટલાંક માણસ વિદેશી છે" આમ કરવાથી "કેટલાંક માણસ દેશી નથી" એ ષ–રૂપ બદલાઇ તેનું "કેટલાંક માણસ વિદેશી છે" એવું ઘ–રૂપ થયું, એટલે શુદ્ધપરિવર્ત સહજે બની શકશેઃ "કેટલાંક વિદેશી, માણસ છે." આ પ્રકારના પરિવર્તને વિપરીતપરિવર્ત કહે છે.

વ–રૂપને પણ આ પ્રકાર લાગી શકે છે; અને પરામર્શનેા વિચાર કરવામાં એમ કરવાની જરૂર પણ પડે છે. "બધાં માણસ મરણશીલ છે"–(વિપરીત) "કેાઇ માણસ અમરણશીલ નથી"–(પરિવર્ત) "કેાઇ અમર (ણુશીલ) માણસ નથી".

સાન્વય અનુમિતિ.

૧૮ સાન્વય નિર્દેશ બે પ્રકારના થાય છેઃ સાપેક્ષ અને અન્યતરાન્વિત. એ નિર્દેશના પણ અનુમિતિ પ્રકાર બને છે એમ ધારી કેટલાક તેમનો એક "સાન્વય અનુમિતિ" એવો વિભાગ માને છે પણ આપણે તો તેમને "અપરોક્ષાનુમિતિ"-માંજ ગણી લેઇશું.

"જો બાલકોને કેળવવામાં ન આવે તો તે નિરક્ષર નીવડે" એને અનુમિતિજનક પરામર્શનો પ્રથમાવયવ ગાની દ્વિતીય અવયવ એવો બનાવવામાં આવે છે કે "કેટલાંક છોકરાંને કેળવવામાં આવતાં નથી," અને નિર્ણય એવો કાઢી બતાવવામાં આવે છે કે " માટે તે નિરક્ષર નીવડવાનાં." આને સાન્વયપરામર્શ એવું નામ આપી સાન્વયઅનુમિતિનો વિભાગ સાધારણ રીતે જેને અનુમિતિ કહીએ છીએ તેનાથી નિરાળો છે એમ બતાવવામાં આવે છે. સાપેક્ષનિર્દેશની રચનાથી જેમ પરામર્શ બતાવાય છે, તેમ અન્યતરાન્વિતનિર્દેશની રચનાથી પણ બને છે. " આત્મા સ્વતંત્ર ચેતન છે કે જડસંઘાતજન્ય છે"; " આત્મા જડસંઘાતજન્ય નથી;" માટે "આત્મા સ્વતંત્ર ચેતન છે."

આ પ્રકારે ઉભયે જાતના સાન્વયનિર્દેશને પરોક્ષાનુમિતિના પેટામાં લેઇ શકાય તેવી રચના કરવી શક્ય હોવાથી ઘણાકને એમ લાગ્યું છે કે સાન્વયનિર્દેશના એકાદ અંગનો જે નિશ્ચય ફલિત થયો તે અપરોક્ષ જ્ઞાન નથી પણ પરોક્ષ જ્ઞાન છે. બીજી રીતે કહીએ તો "જો બાલકોને કેળવવામાં ન આવે તો તે નિરક્ષર નીવડવાનાં" એ નિર્દેશમાંથી "અમુક બાલકો નથી કેળવાતાં માટે તે નિરક્ષર નીવડશેજ" એ નિર્દેશ; તેમજ "આત્મા સ્વતંત્ર ચેતન છે કે જડસંઘાતજન્ય છે" એમાંથી " આત્મા જડસંઘાતજન્ય ન હોવાથી સ્વતંત્ર ચેતન છે" એ નિર્દેશ; અપરોક્ષ રીતે એટલે કે મૂલનિર્દેશમાંજ અંતર્ભૂત હોઇ ને પ્રકારાન્તરે સ્પષ્ટ થઇ પ્રતીત થાય તે રીતે ફલે છે, એમ કેટલાક નથી માનતા, અને એ ફલરૂપ નિર્દેશ ઉપજાવવામાં કોઇ પરોક્ષ એવી ત્રીજી વાતની અપેક્ષા રહે છે એમ માની આવા નિર્દેશપ્રકારને અનુમિતિમાં ગણે છે. પણ એ વિચાર યોગ્ય નથી. ઘણા ઘણા પ્રસિદ્ધ નૈયાયિકોએ આવા નિર્દેશને "અપરોક્ષાનુમિતિમાં"૮૮ ગણ્યા છે.

પરોક્ષાનુમિતિમાં ત્રણ પદ અથવા શબ્દ જોઇએ છીએ.

અ, ચ, છે.

ચ, ક છે.

માટે અ, क છે.

એ પરોક્ષાનુમિતિનું સ્વરૂપ છે, જે સોમલના દાખલાથી ઉપોદ્ઘાતમાં પણ સ્પષ્ટ કરેલું છે.—એમાં અ ब क ત્રણ પદ વિના નિર્ણય બનેજ નહિ, અ અને क ને શો સંબંધ છે તે बને વચમાં લાવ્યા વિના કદાપિ સમજાય નહિ. પણ સાન્વયનિર્દેશોના જે ફલિતાર્થ બતાવાય છે તેમાં તો કોઇ ત્રીજું અથવા નવું પદ દાખલ કરવું પડતુંજ નથી, જેટલાં પદની નિર્ણય પર્યંત આવવા માટે અપેક્ષા છે તે બધાં સાન્વયનિર્દેશના પ્રથમાવયવમાંજ આવી જાય છે. દ્વિતીયાવયવ અને નિર્ણય એ બેનો કાંઇ નિયત ભેદ પણ રહેતો નથી, નિર્ણય દ્વિતીયાવયવ થઇ શકે છે; અને છેવટ વળી જેને પ્રથમાવયવ માનવામાં આવે તે નિર્દેશજ બે નિર્દેશનો બનેલો હોય છે, જ્યારે પરોક્ષાનુમિતિના પરામર્શનો પ્રથમાવયવ તો એ શબ્દનોજ બનેલો જોઇએ એવો નિયમ છે. આવાં કારણોને લીધે સાન્વયનિર્દેશો અને તેમના ફલિતાર્થ એ બે એકની એકજ વાત છે, એકના કહેવામાંજ બીજી પણ પ્રકારાન્તરે કહેવાયલી છે, એવા નિશ્ચય ઉપર આપણે આવવું પડે છે; અને સાન્વય નિર્દેશોના પ્રકારમાત્રને પરોક્ષાનુમિતિમાં નહિ પણ અપરોક્ષાનુમિતિમાં ગણવા પડે છે.

૧૯ સાપેક્ષનિર્દેશ જેવો કે " જો क, ग હોય, તો च, ज છે, " તેનો તુલ્યનિર્દેશ એમ થાય છે કે "क, ग છે" એમ માનતાં "च, ज છે" એમ સિદ્ધ થશેજ.

આ પ્રકારે જ્યાં નિર્દેશ થાય ત્યાં કશી અનુમિતિ થતી નથી એ સ્પષ્ટ છે. " क, ग છે " એ વાતનો સ્વીકાર કરવામાંજ "च, ज છે" એનો સ્વીકાર થઈ રહ્યો. " વરસાદ નહિ આવે તો ફરવા જઇશું; " એ નિર્દેશનું તુલ્ય રૂપ એવું થાય કે "વરસાદ આવતો નથી માટે ફરવા જઇશું." જે કોઇ માણસ એક નિર્દેશ કહે તે બીજો નિર્દેશ કહેવામાં કશી નવી વાત કહેતો નથી, તેની તેજ વાત અન્ય રૂપે બતાવે છે. કશું જ્ઞાન આપવામાં આવતું નથી, માત્ર જે અવિરોધનો મહાનિયમ આપણે ઉપોદ્ઘાતમાં કહેલો છે તેજ બરાબર પાર પાડવામાં આવેલો છે.

સાપેક્ષનિર્દેશના બે અવયવને પૂર્વાંગ, ઉત્તરાંગ એવું નામ આપવામાં આવે છે. "જો क, ग હોય" એ પૂર્વાંગ છે તો "च, ज છે" એ ઉત્તરાંગ છે. એવો એક નિયમ માનવામાં આવેછે કે ઉત્તરાંગનો નિષેધ કરવાથી પૂર્વાંગનો નિષેધ થાય છે. જે વરસાદનું ઉદાહરણ કહ્યું તે પૂર્વાંગના

વિધાનથી ઉત્તરાંગના વિધાનનો પ્રકાર છે. હવે જે કહેવાનો છે તે ઉત્તરાંગના નિષેધથી પૂર્વાંગના નિષેધનો પ્રકાર છે. "વરસાદ નહિ આવે તો ફરવા જઈશું;" "ફરવા નથી જવું" એમ કહેવાથી "વરસાદ આવે છે" એ વાત સિદ્ધ થઈ. ઉત્તરાંગનો નિષેધ કરતાં પૂર્વાંગનો નિષેધ થયો: (વરસાદ નથી–નથી–આવતો=વરસાદ આવે છે) આ પણ પરોક્ષાનુમિતિનો પ્રકાર નથી એકની એકજ વાત અન્ય પ્રકારે કહેલી છે.

સાપેક્ષનિર્દેશના સ્વરૂપના નિયમોમાં એમ કહેવામાં આવે છે કે ઉત્તરાંગનો સ્વીકાર કરવાથી પૂર્વાંગનો સ્વીકાર થતો નથી. "જો એને ક્ષય થયો હશે તો એ મરી જશે." એ માણસ મરી ગયો (ઉત્તરાંગનો સ્વીકાર થયો) તેથી એને ક્ષય થયો હતો (પૂર્વાંગનો સ્વીકાર) એમ કહી શકાય નહિ, કેમકે ક્ષય વિના બીજાં પણ મોતનાં કારણ હોય. આ પ્રકારે જે અપવાદરૂપ નિયમ બતાવ્યો તે - નિર્દેશના રૂપમાત્રથી ઉદ્‌ભવતો નથી. આપણા અનુભવથી આપણે એમ જાણીએ છીએ કે અમુક કાર્ય બનવામાં એક કરતાં વધારે કારણો હોવાનો સંભવ છે, તેથી આવો નિયમ માનીએ છીએ. સર્વદેશવિધિરૂપ નિર્દેશના પરિવર્તમાં જેવો નિયમ પલવો પડે છે તેવો આ નિયમ છે. પરંતુ જ્યાં પૂર્વાંગગત વાર્તા ઉત્તરાંગગત વાર્તાનું અવશ્ય કારણ હોય ત્યાં તો આ નિયમ ખોટો પડે છે. "જો વેગ થયો હશે તો પ્રતિબંધકાભાવે ગતિ થવીજ જોઈશે." આમાં "પ્રતિબંધકાભાવે ગતિ થાય છે" માટે "વેગ થયો છે" એ વાત યથાર્થ રીતે ખરી છે કેમકે "વેગ" એ, કશો પ્રતિબંધ ન હોય તો, "ગતિનું" અવશ્ય કારણ છે.

ઉત્તરાંગના સ્વીકારથી પૂર્વાંગનો સ્વીકાર ન માનવો એ નિયમને આધારે એમ પણ કહેવામાં આવે છે કે પૂર્વાંગના અસ્વીકાર કે નિષેધથી ઉત્તરાંગનો અસ્વીકાર કે નિષેધ ન માનવો. "જો એને ક્ષય થયો હશે તો મરી જશે," "એને ક્ષય થયો નથી" માટે "એ નહિ મરી જાય" એમ કહી શકાય નહિ. પરંતુ અત્ર પણ આવશ્યક કાર્યકારણસંબંધથી જો પૂર્વાંગ ઉત્તરાંગનો યોગ હોય તો બાધ ન ગણવો.

સાધારણ રીતે જે સાપેક્ષ નિર્દેશો દીઠામાં આવે છે તે ઉભયાંગે વિધિરૂપજ હોય છે. પરંતુ ઉભયમાંનું એક કે ઉભયે અંગ નિષેધરૂપ પણ હોય. એમ જોતાં ચાર પ્રકાર સંભવે:—

(૧) જો क, ग છે, તો च, ज છે.

(૨) જો क, ग નથી, તો च, न છે.
(૩) જો क, ग છે, તો च, ज નથી.
(૪) જો क, ग નથી, તો च, ज નથી.

આ બધા પ્રકારના તુલ્યાર્થક પરિવર્ત, ઉપર જણાવેલી રીતિથકી કરી શકાય છે; અને એમાંનો એકે પ્રકાર પરોક્ષાનુમિતિમાં નથી, પણ સર્વે અપરોક્ષાનુમિતિના, તેની તે વાત અન્ય રીતે કહેવાનાજ, પ્રકાર છે.

૨૦ અન્યતરાન્વિતનિર્દેશ અત્ર બતાવેલા ત્રણમાંથી એક પ્રકારના હોય છેઃ—

૧. क, ग અથવા च છે.
૨. ग અથવા च છે.
૩. क, ग છે, અથવા च, छ, છે.

"તે માણસ મૂર્ખ છે કે ખલ છે" એમ નિર્દેશ કરવાનું તાત્પર્યજ એ છે કે તે માણસ ખલ નહિ તો મૂર્ખ હોવો જોઇએ, ને મૂર્ખ નહિ તો ખલ હોવો જોઇએ; આવા બધા નિર્દેશમાત્ર સમાનાર્થકજ છે, અને જેને કેટલાક લેખકો આ સ્થાનમાં પણ અનુમિતિ માને છે તે તો બે વાત કહેલી છે તેમાંની એકનો પ્રસંગાનુસાર સ્વીકાર કરવાને માને છે. 'તે માણસ મૂર્ખ નથી' એમ પ્રસંગથી સમજાતાંજ આપણે એમ માનીએ છીએ કે "તે ખલ છે." આમાં અનુમિતિ એટલે તૃતીય શબ્દની સાહાય્યથી પરોક્ષાનુમિતિ થયાનો ગંધ પણ નથી.

સાપેક્ષ નિર્દેશમાં બે નિર્દેશને જે પરસ્પરાશ્રય હોય છે તે કરતાં અન્યતરાન્વિત નિર્દેશમાં વધારે હોય છે. સાપેક્ષ નિર્દેશમાં તો પૂર્વાંગના સ્વીકારથી ઉત્તરાંગનો સ્વીકાર, ને ઉત્તરાંગના નિષેધથી પૂર્વાંગનો નિષેધ એટલો જ પૂર્વોત્તરાંગને સંબંધ છે; પણ અત્ર તો નિર્દેશોને પરસ્પરાશ્રય એટલે સાપેક્ષ કરતાં દ્વિગુણિત આશ્રય છે એમ સ્પષ્ટ સમજાય છે. બેમાંથી ગમે તે એકના અસ્તિત્વથી બીજાનો પ્રતિષેધ થાય છે ને બેમાંના ગમે તેના પ્રતિષેધથી એકનું અસ્તિત્વ સમજાય છે. અન્યતરાન્વિત એ નામ પણ આવા અર્થને ઉદ્દેશીનેજ આપેલું છે. સાધારણ રીતે અન્યતરાન્વિતનિર્દેશગત નિર્દેશોનો આવો સંબંધ મનાય છે, પણ એકના અસ્તિત્વથી અન્યનું અસ્તિત્વ કે એકના પ્રતિષેધથી અન્યનો પ્રતિષેધ કહેવો હોય ત્યાં પણ અન્યતરાન્વિત નિર્દેશનો પ્રયોગ ન થાય એમ નથી.

"તમારે દંડ આપવો જોઇએ કે કેદમાં જવું જોઇએ" એ નિર્દેશથી ચાર નિર્દેશ ઉદ્‌ભવે છેઃ—

(૧) તમે દંડ આપો તો કેદમાં નહિ જાઓ.

(૨) તમે દંડ ન આપો તો કેદમાં જાઓ.

(૩) તમે કેદમાં જાઓ તો દંડ નહિ આપો.

(૪) તમે કેદમાં ન જાઓ તો દંડ આપો.

પ્રત્યેક અન્યતરાન્વિતનિર્દેશનાં આવાં ચાર રૂપ કરી શકાય છે, અને ઘણા ખરા અન્યતરાન્વિતનિર્દેશ ઉપરથી આવાં ચાર રૂપ થઇ શકે એજ તેમની સત્યતાનું ચિન્હ છે.

૨૧ પાશઃ—પાશમાં સાપેક્ષ અને અન્યતરાન્વિત ઉભય પ્રકારના નિર્દેશનું મિશ્રણ હોય છે.

જો સાપેક્ષનિર્દેશના પૂર્વાંગને અન્યતરાન્વિતનું રૂપ આપ્યું હોય તો વિધિપાશ બને છે, એટલે કે જેમાં વિધિ આવતો હોય તેવો પાશ થાય છેઃ—

જો क અથવા ग હશે, તો च હશે.

क અથવા ग છે.

માટે च છે.

સાપેક્ષનિર્દેશના ઉત્તરાંગને અન્યતરાન્વિતનું રૂપ આપવાથી જે સામાન્યતઃ પાશ કહેવાય છે તે ઉદ્‌ભવે છેઃ—

જો क હશે, તો ग અથવા च હશેજ.

આ ઉપરથી અનેક તર્ક કરી શકાય ને જુદા જુદા પક્ષ સ્થાપી શકાયઃ—

क છેઃ માટે ग અથવા च છે.

च નથીઃ માટે જો क હશે તો ग હશે.

च છેઃ માટે જો क હશે તો ग નહિ હોય.

ग છેઃ માટે જો क હશે તો च નહિ હોય.

ग નથીઃ માટે જો क હશે તો च હશે.

ग એ નથી ને च એ નથીઃ માટે क પણ નથી.

આ જે છેલો પ્રકાર કહ્યો તે ખરે ખરી રીતે પાશ કહેવાય છે; એને નિષેધપાશ કહે છે. પાશ એ નામ આપવામાં તાત્પર્ય એવું છે કે બે ત્રણ અનિષ્ટ વાતમાંની એકાદ પણ માનવાથી કે ન માનવાથી કોઇ

એક અનિષ્ટ વાત માન્યા વિના છૂટકો થતો નથી, એમ આવા પ્રકારનો નિર્દેશ પાશરૂપ છે.

પાશનો પ્રકારજ એવો છે કે તેના ગમે તે અંગનો સ્વીકાર અસ્વીકાર કરતાંજ અન્ય અંગનો અસ્વીકાર સ્વીકાર સહજે પ્રાપ્ત થાય છે. એ રીતે જે ફલિત થાય છે તેમાં કશી પરોક્ષાનુમિતિ કે નવી વાત નથી, માત્ર અપરોક્ષાનુમિતિ, અથવા તેની તે વાત અન્ય રીતે કહેવાનો પ્રકારજ છે.

પર્યાય (એકાર્થકનિર્દેશ).

૨૨. પ્રત્યેક ભાષામાં એકની એક વાર્તા જણાવવાના અનેક પ્રકાર હોય છે; અને ઘણી વાર એક પ્રકારથકી અન્ય પ્રકારે તેની તે વાત દર્શાવવાથી સ્પષ્ટતા વિશેષ થાય છે. આવા જે ભાષાપ્રકાર તેને એકાર્થકનિર્દેશ એ નામ અપીએ.

એકજ પદાર્થનાં ઘણાં નામ હોય છે: સૂર્ય, ભાસ્કર, પ્રભાકર, દિવાકર, દિનમણિ, ઇત્યાદિ અનેક નામ એકલા સૂર્યનાંજ છે. એમ એકના એક પદાર્થનાં અનેક નામ હોવાથી એકની એક વાત અનેક રીતે બતાવી શકાય છે. "માણસ મરણશીલ છે," "સર્વને મરવું છે," "જમના દૂત કોઇને મૂકતા નથી," "નાશ એજ સ્વભાવ છે" ઇત્યાદિ એકની એકજ વાતનાં અનેક રૂપાન્તર છે. એમ કરવાથી કોઇ વાત વધારે સ્પષ્ટ રીતે સમજાય તો લાભ થાય છે, પણ તેથી આપણા જ્ઞાનમાં લેશ પણ વધારો થતો હોય; એટલે કશી નવી વાત બતાવવામાં આવતી હોય એવું તો નથીજ બનતું. એટલે આવા નિર્દેશને પણ અપરોક્ષાનુમિતિમાં ગણ્યા છે.

અભ્યાસપાઠ.

૧. સમાન, સમીકરણ, અસમાન, તેલનું ટીપું, એ શબ્દો કેવા પ્રકારના છે?

સમાન: એ નામ પણ છે ને વિશેષણ પણ છે. સમાન વસ્તુ એમ બતાવે ત્યારે એ વ્યક્તિવાચક શબ્દ થાય; અને સમાનતાનો ધર્મ (જાતિ) સૂચવે એટલે જાતિવિશિષ્ટ થાય. ભાવ શબ્દ, બહુવ્યક્તિવાચક છે, સાપેક્ષ છે.

સમીકરણ: ગણિતશાસ્ત્રમાં જે સમીકરણ આવે છે તે અર્થ વપરાતાં વ્યક્તિવાચક, બહુવ્યક્તિવાચક, ભાવ, અને ઘણું કરીને નિરપેક્ષ, શબ્દ છે.

અસમાનતા: જાતિવાચક, એકવ્યક્તિવાચક, અભાવ શબ્દ છે.

તેલનું ટીપું: એ એક પદાર્થ છે માટે વ્યક્તિવાચક છે. તેમ બહુવ્યક્તિવાચક છે, ભાવ છે, સાપેક્ષ છે (કેમકે આખો તેલનો જથ્થો એ નિરપેક્ષ છે), સમુદાયવાચક છે (કેમકે અનેક નાનાં ટીપાંનું એક ટીપું છે), જાતિવિશિષ્ટ છે (કેમકે તેલની ચીકાશનો ધર્મ તેમાં છે), ઇત્યાદિ.

૨. વિક્ટોરીઆરાણી, મકાન, શતક, ધોતીજોટો, હવા, ક્રૂરતા, ઉપયોગી, નિરૂપયોગી, પુત્ર, મિત્ર, અને, ત્રિકોણ, કેપકોમોરિન, મુંબઇગેઝીટ, સ્કૂલબોર્ડ, ત્રિકાલાબાધ, ધર્મ, ચેતનશાસ્ત્ર, અગ્નિ, વર્ગીકરણ, પૂરાવો, સ્વાતંત્ર્ય, બધિરતા, એ શબ્દો કેવા પ્રકારના છે, તે નક્કી કરો.

૩. નીચે જણાવેલા નિર્દેશ કેવા પ્રકારના છે તે સમજાવો અને તેમના ઉદ્દેશવિધેય ને સંયોજક જુદા પાડી બતાવો:—

૧ કાલિદાસ ભોજનો કવિ હતો.

૨ શકુંતલાને દુષ્યન્તે પોતાની પત્ની ગણી નહિ.

૩ કોઇએ આવ્યું નથી.

૪ બધાંએ પાલખીમાં બેસે તો ઉચકે કોણ?

૫ કવિઓનાં મગજ ઠેકાણે હોતાં નથી.

૬ કવિ તો કાળીદાસ, બીજી બધી વાતો.

૭ ખરો સાક્ષર સર્વ વાતનું કાંઇ કાંઇ ને કોઈ વાતનું સર્વ જાણે છે.

૮ હર્ષ, શોક, ક્રોધ, લોભ, મોહ, એ ચિત્તવૃત્તિઓ છે.

૯ ઉજળું એટલું દૂધ નહિ.

૧૦ જાતાં કાળ ઘસાઇ થાય અળગાં, સંકોચ, લજ્જા, ભય.

૧૧ ઇશ્વર સર્વ શક્તિમાન હોય તો દયાલુ ન હોવો જોઇએ, દયાલુ હોય તો સર્વશક્તિમાન્ ન હોવો જોઈએ.

૧૨ જ્યાં સાધ્યના અત્યંત અભાવની સાથેંજ વ્યાપ્તિ રાખનાર હેતુ પ્રયોજવામાં આવે ત્યાં વિરુદ્ધ હેત્વાભાસ.

૧૩ ઘણાક એવું કલ્પે છે કે માણસને જે જ્ઞાન થાય તે પારમાર્થિક હોઇજ ન શકે.

૧૪ મારે તેની તરવાર.

૧૫. જીભલડીરે તને હરિ ગુણ ગાતાં આવડું આળસ ક્યાંથી રે?

૪. "ધાતુમાત્ર ઉષ્માવાહક છે" આ નિર્દેશના જેટલા વિરોધ થઈ શકતા હોય તેટલા બતાવો?

આ નિર્દેશ સર્વદેશવિધિ છે. જેટલા વિરોધ થતા હોય તેટલા આપો એનું તાત્પર્ય એમ છે કે न, ઘ, ष જે તેના તે ઉદ્દેશ વિધેયવાળા હોઇ આ નિર્દેશના વિરુદ્ધ, વ્યાઘાત, અને ઉપાંગ, નિર્દેશરૂપ છે તે સર્વ આપવાઃ—

(ઘ) ઉપાંગ. કેટલીક ધાતુ ઉષ્માવાહક છે.

(ष) વ્યાઘાત. કેટલીક ધાતુ ઉષ્માવાહક નથી.

(न) વિરુદ્ધ. કોઇ ધાતુ ઉષ્માવાહક નથી.

આમાંના (ઘ) તો મૂલ નિર્દેશમાંથી પણ ફલી શકે તેવો છે, અને બીજા બે તો મૂલમાં કહેલા અર્થથી અત્યંત વિરુદ્ધજ છે.

૫. નીચેના નિર્દેશોનો પરિવર્ત કરોઃ—ગરીબને થોડા મિત્ર થાય છે; કાલ કોઇને માટે થોભતો નથી; કેટલાક કૂતરા હડકાયા થયા છે; પોતાના પૂર્વજોને જે માન આપતા નથી તે પોતાનાં અનુજોને પણ માન નહિ આપેઃ બધાં શ્રદ્ધાવાળાં હોતાં નથી; જેના હાથમાં ક્ષમાનું ખડ્ગ છે તેને શત્રુ શું કરી શકે છે?:

૬. (૧) કાલિદાસે શકુંતલ રચ્યું છે, (૨) બધા સમબાજુ ત્રિકોણ સમકોણ હોય છે, (૩) શાસ્ત્રગ્રંથ વ્યાઘ્રમુખ નથી, (૪) વરસાદ આવે છે. (૫) અ એ બ ને માર્યો. **એ નિર્દેશોનો પરિવર્ત કરો.**

(૧) જે કોઇએ શાકુંતલ રચ્યું છે તે કાલિદાસ છે આવી રીતે પરિવર્ત કરવો, અને શાકુંતલનો રચનાર કાલિદાસ છે એમ ન કરવો તેનું કારણ એટલુંજ છે કે ન્યાય(પરામર્શખંડ)માં આપણે નિર્દેશના અર્થ ઉપર કાંઈ લક્ષ આપવાનું નથી. શાકુંતલના રચનાર ગમે તેટલા પણ હોય પણ તેમાં જે કોઈએ તે રચ્યું છે તે કાલિદાસ છે એટલુંજ નિર્દેશની આકૃતિમાત્ર જોતાં કહી શકાય છે.

(૨) આ નિર્દેશ જેવો છે તેવો ન-નિર્દેશ છે એટલે એનો પરિવર્ત શુદ્ધ રીતે નહિ બને, પણ વિશિષ્ટ રીતેજ બનશે: "કેટલાક સમકોણત્રિકોણ સમબાજુત્રિકોણ છે." પરંતુ ભૂમિતિના નિયમથી આપણે જાણીએ છીએ કે "બધા સમકોણત્રિકોણ સમબાજુત્રિકોણ છે" એટલે એવો શુદ્ધપરિવર્ત પણ બાધકારક નથી, છતાં નિર્દેશના અર્થનો વિચાર આ ખંડમાં લક્ષમાં રાખવાનો નથી એટલે તેવો પરિવર્ત ન કરવો.

(૩) જેવો છે તેવો તો આ નિર્દેશ ન-નિર્દેશ જેવો લાગે છે; પણ વાસ્તવિક રીતે એનું તાત્પર્ય "કેટલાક શાસ્ત્રગ્રંથો વ્યાઘ્રમુખ નથી" એવું; પ-રૂપજ છે. આનો પરિવર્ત શુદ્ધ રીતે થતો નથી, વિપરીત પરિવર્ત કરવાની અપેક્ષા છે. "કેટલાક શાસ્ત્રગ્રંથ અ-વ્યાઘ્રમુખ છે" "કેટલાક અ-વ્યાઘ્રમુખ ગ્રંથ શાસ્ત્ર છે."

(૪) જે કાંઇક આવે છે તે વરસાદ છે.

(૫) કાલિદાસે શાકુંતલ રચ્યું એના જેવોજ આ નિર્દેશ છે. જે કોઇ માણસે બ ને માર્યો તે અ છે.

૭. "જલમાત્રમાં હવા રહેલી છે" આ નિર્દેશનો વિપરીત પરિવર્ત કરી બતાવો, જે પરિવર્ત આવે તેને વિધિ રૂપ બનાવી, તેનો પરિવર્ત કરો.

આનો વિપરીત પરિવર્ત એમ થાય કે "જેમાં હવા રહેલી નથી તે જલ નથી." એનો વિધિ એમ થાય કે "હવા વિનાનું તે અજલ છે", ને તેનો પરિવર્ત વિશિષ્ટ રીતેજ કરવો પડશે એટલે તે એમ થશે કે "જે કેટલુંક અજલ છે તે હવા વિનાનું છે."

૮. "એવો કોઈ શિક્કો નથી કે જે ધાતુનો ન બનાવેલો હોય." આ નિર્દેશના વ્યાઘાતનો વિરુદ્ધ નિર્દેશ આપો.

૯. "રાજા માણસ છે" માટે આપણે એવું અનુમાન કરી શકીએ કે "સારો રાજા સારો માણસ છે"?

આ પ્રકારે કરવામાં કાંઇ બાધ નથી કેમકે અપરોક્ષાનુમિતિનો એ એકજ પ્રકાર છે જેને વર્ધિતાપરોક્ષ એવું નામ આપેલું છે. પરંતુ "સારો રાજા" એમાં દીર્ઘદર્શી, વ્યય ઉપર કબજો રાખનાર, નયજ્ઞ ઇત્યાદિ ગુણ "સારા" શબ્દથી સૂચવાય છે; "સારો માણસ" એમાં વ્યવહારમાં પ્રામાણિક, સ્વભાવે ભલો, એવા ગુણ "સારો" શબ્દથી સૂચવાય છે આમ હોવાથી "રાજા માણસ છે" માટે "સારો રાજા સારો માણસ છે" એવી અપરોક્ષાનુમિતિ ન કરી શકાય. મી. બેનના વિચારાનુસાર તો આવા વર્ધિતાપરોક્ષનિર્દેશને અપરોક્ષાનુમિતિમાં નહિ પણ પરોક્ષાનુમિતિમાં ગણેલા છે એટલે પરોક્ષાનુમિતિ જાણતા પહેલાં આ પ્રશ્ન વ્યર્થ છે.

૧૦. નીચે આપેલાં નિર્દેશયુગ્મ તપાસો, અને કીયા યુગ્મમાં પરસ્પરને અનુકૂલ નિર્દેશ છે, એટલે યુગ્મમાંનો પ્રથમ ખરો હોય તો બીજો પણ ખરો હોય ને બીજો ખરો હોય તો પ્રથમ ખરો હોય એવા છે: પ્રત્યેક યુગ્મમાં જે પ્રકારે બીજા નિર્દેશ ઉપર અવાતું હોય તે પ્રકાર પણ સમજાવો:—

૧ { કેટલીક ધાતુ ઉપયોગી છે.
  બધી ધાતુ ઉપયોગી છે.

૨ { કોઇ ધાતુ નિરુપયોગી નથી.
  કેટલીક ઉપયોગી વસ્તુ ધાતુ નથી.

૩ { કેટલીક નિરુપયોગી વસ્તુ ધાતુ છે.
  બધી ઉપયોગી વસ્તુ ધાતુ છે.

૪ { કેટલીક ધાતુ ઉપયોગી છે.
  કોઇ ધાતુ નિરુપયોગી નથી.

૫ { બધી ધાતુ ઉપયોગી છે.
  કેટલીક નિરુપયોગી વસ્તુ ધાતુ નથી.

૧૧. "જ્ઞાન છે તેજ સામર્થ્ય છે" એ નિર્દેશ ઉપરથી જેટલાં અપરોક્ષાનુમિતિ થઇ શકે એટલી કરી બતાવો.

૧૨. નીચે આપેલા નિર્દેશમાં પ્રથમના નિર્દેશથી આગળનો નિર્દેશ જે રીતિએ નીકળેછે તે રીતિનું નામ આપો, ને તે સમજાવો:—

બધાં માણસ મરણશીલ છે.
કોઈ માણસ અમરણશીલ નથી.

કોઇ અમર માણુસ નથી.
મરણુશીલ વિના કોઇ માણુસ નથી.
બધા અમરણુશીલ માણુસ નથી.
કોઇ માણુસ અમરણુશીલ નથી.
બધાં માણુસ મરણુશીલ છે.

૧૩. "સંપૂર્ણ સુખ તો અશક્ય છે" એ નિર્દેશ ઉપરથી એવી અપરોક્ષાનુમિતિ કરી શકાય કે "અપૂર્ણ સુખ તો શક્ય છે"?

૧૪. "જેટલાં ડાહ્યાં કામ છે તે પ્રામાણિક છે" એ નિર્દેશના વિપરીતકરણુથી, પરિવર્તથી, ઉપાંગથી, વિરુદ્ધથી, વ્યાઘાતથી, અને વિપરીત પરિવર્તથી, જે નિર્દેશ આવતા હોય તે બતાવો.

૧૫. "ઉષ્ણુતાથી પદાર્થનો વિકાસ થાય છે" માટે "શીતથી પદાર્થનો સંકોચ થાય છે" એવી અનુમિતિ કરી શકાય ?

૧૬. બે ઉપવિશેષવાળા નિર્દેશ એકી વખતે ખરા હોઇ શકે માટે તેમના વ્યાઘાત, જે પરસ્પર વિરુદ્ધ હોય છે, તે બન્ને ખોટા હોવા જોઇએ એમ કહેવું એ બરાબર ન્યાયપુરઃસર છે?

૧૭. ચાર માણુસો નીચે પ્રમાણે વાતચીત કરે છે. એ ચારેની ઉક્તિઓ વચ્ચે ન્યાયાનુસાર શો સંબંધ કહી શકાય ?

(૧) ખરા દગાબાજ વિના બીજાનું આ કામ નહિ.
(૨) બધા દગાબાજ એવા નહિ.
(૩) કેટલાક ખરા.
(૪) ના, ના, દગલબાજ પણ એવું તો ન કરે.

૧૮. નીચેના નિર્દેશોનો પરિવર્ત કરતાં શી હરકત આવેછે ?

(૧) કેટલાંક પુસ્તક કોશ છે.
(૨) કોઇ પણ ત્રિકોણ એવો નથી હોતો કે જેની એક બાજુ બીજી બેના સરવાળાની બરાબર હોય.
(૩) જે છે, તે ઠીકજ છે.

૧૯. "પરિવર્ત એટલે કોઇ નિર્દેશમાંના શબ્દોનો ફેરફાર;" "સત્યવિચાર ન્યાયથી ઉપજે છે," "ન્યાય ચેતનશાસ્ત્રનો પ્રકાર

છે." "સદ્‌ગુણથી ઉલટું તે દુર્ગુણ." આ લક્ષણો તપાસી જુઓ, ને દોષ હોય તો બતાવો.

૨૦. નીચે જણાવેલાં અપરસામાન્યનું પરસામાન્ય આપો:-

માણસ.	અંકુર.	રાજ્ય.
ત્રિકોણ.	વિલાયતી કૂતરો.	શાસ્ત્ર.

૨૧. અપરસામાન્ય અને વિશેષથકી નીચે જણાવેલા શબ્દોનાં લક્ષણ કરો:—

બેટ	કોશ	હુંડી
બેંક	સમબાજુચોખુણ	વૃક્ષ

૨૨ "પરીક્ષા" એનાં અપરસામાન્ય, પરસામાન્ય, વિશેષ, ધર્મ, અને ઉપાધિ બતાવો.

૨૩. લક્ષણ અને વર્ણન વચ્ચે શો ભેદ છે? કોઈ પણ લક્ષ્યને બે લક્ષણ હોઇ શકે ?

૨૪. નીચે જણાવેલા વિભાગમાંથી કીયા ન્યાયપૂર્વક છે, ને કીયા નથી:—

(૧) માણસના સુધરેલા ને વગર સુધરેલા.
(૨) દુનીયાંના એશીઆ, અમેરિકા, યુરપ, આફ્રિકા ને આસ્ત્રેલીઆ.
(૩) વ્યાકરણના વાક્યવિન્યાસ અને પદ્યબંધ.
(૪) યુદ્ધના અંદર અંદરનું ને બહારના લોક સાથેનું.

૨૫. સરકારના કાયદાથી નીચે જણાવેલા માણસો મ્યુનીસીપાલીટીના મેંબર થઇ શકતા નથી; એક એવો વિભાગ રચો કે જેમાં એ બધાનો સમાસ થાય.—

સ્ત્રીઓ, એકવીશ વર્ષની અંદરના પુરુષ, દીસ્ત્રીકટ કે સબોર્ડિનેટ જડજ, ફોજદારી કોર્ટથી ૭ મહીના કરતાં વધારે સજાને પાત્ર એવા ગુન્હા માટે સજા થઇ સજા બહાલ રહેલી હોય તેવા માણસો, લા લીધા વિનાના દેવાળીયા, મ્યુનીસીપાલીટીના નોકર.

પ્રકરણ ૪ થું.

પરામર્શ.

૧. શબ્દ અને નિર્દેશ એટલે કે પદાર્થવિચારાદિની શંજ્ઞાઓના પ્રકાર અને પદાર્થવિચારાદિ સબંધે આપણા મનમાં જે તર્ક થાય તેમને દર્શાવવાના પ્રકાર, એ બે વાતનો આપણે વિચાર કરી આવ્યા. હવે કોઇ પણ બે અથવા વધારે નિર્દેશોની યોજના કરવામાં કોઈ જુદોજ નિર્દેશ ઉપજાવવાનો જે વ્યાપાર છે તેના વિષેનો વિચાર આપણે કરવાનો છે.

ન્યાયશાસ્ત્રની પ્રવૃત્તિજ વિચારવ્યાપારના સ્વરૂપને જાણી સત્યાન્વેષણને અર્થે છે, અને સત્યાન્વેષણ કરવામાં જે દોષ આવી જાય તેના પરિહારને અર્થે ન્યાયશાસ્ત્રના અધ્યયનની સાર્થકતા છે. સત્યાન્વેષણને અર્થે પૂરાવો તપાસવો એજ આ શાસ્ત્રનો વિષય છે, ભાષા કે જે દ્વારા આવી પરીક્ષાનો વ્યાપાર દર્શાવી શકાય તે તો એક સાધન છે. વિચારવ્યાપારનીજ મુખ્ય પરીક્ષા છે ને તેના ક્રમ વિલોકવાના છે. કોઇ બે પદાર્થ, 'મનુષ્ય' અને 'દોષ' એવા આપણા મનમાં આવ્યા અને આપણે એ બેનો સંબંધ એવો માન્યો કે 'મનુષ્યો દોષપાત્ર છે.' આ નિર્દેશ આપણા મનમાં ઘણે કાલે નક્કી થાય છે, કેમકે મનુષ્યત્વ અને દોષપાત્રતા એ બેની યથાર્થ આલોચના કરતે કરતે આપણને નિર્ણય થાય છે કે 'મનુષ્ય દોષપાત્ર છે.' આ એક નિર્દેશ હાથમાં આવ્યો એટલે આપણે કોઇ એક મનુષ્યને જોતાં એ નિર્દેશ તેને લગાડી તે પણ દોષપાત્ર છે એમ કહી શકી શકીએ છીએ. 'રાજા મનુષ્ય છે' એવો એક બીજો નિર્દેશ આપણા હાથમાં આવે એટલે,

મનુષ્ય દોષપાત્ર છે.
રાજા મનુષ્ય છે.

એવી રીતે આ બે નિર્દેશોને પાસે પાસે આણી તેમાંથી તુરત એક ત્રીજો નિર્દેશ ઉપજાવીએ છીએ કે

રાજા દોષપાત્ર છે.

આવી રીતે જે ત્રીજો નિર્દેશ ઉપજાવવો એજ ન્યાયનું કર્તવ્ય છે, બીજી રીતે કહીએ તો 'રાજા દોષપાત્ર છે' એ સત્યનો જે પૂરાવો છે

કે મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે, રાજા પણ મનુષ્ય છે, તેની યથાર્થ પરીક્ષા કરી 'રાજાદોષપાત્ર છે' એ નિશ્ચયમાં દોષ નથી એમ વિચારદ્વારા નક્કી કરી લેવું એજ ન્યાયનું કામ છે. 'મનુષ્ય દોષપાત્ર છે' એવા નિર્દેશ ઉપરથી 'રાજા દોષપાત્ર છે' એ નિર્દેશ ઉપર આવવાના વ્યાપારને પરામર્શ કહે છે, અને એવા પરામર્શનીજ મુખ્ય રીતે આ શાસ્ત્રના આ વિભાગમાં પરીક્ષા કરવાની છે માટે તેને પરામર્શખંડ કહે છે. 'મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે' એવો જે સર્વદેશી નિર્દેશ પ્રાપ્ત કરવો તે તો અનેક વાર અનેક મનુષ્યોનાં દૃષ્ટાન્ત વિચારતે વિચારતે પ્રાપ્ત થાય છે, એટલે એ એક નિર્દેશજ જે રીતે અદુષ્ટ ઠરે અને સિદ્ધ થાય તે રીતિ જણાવનારો આ શાસ્ત્રનો જે વિભાગ છે તેને વ્યાપ્તિખંડ કહે છે; વ્યાપ્તિ એવું આવા સર્વદેશી નિર્દેશનું નામ છે. વ્યાપ્તિ ઉપરથી બીજા એક નિર્દેશ દ્વારા ત્રીજા નિર્દેશ ઉપર જવાને પરામર્શ કહે છે, તેમ એ ત્રણે નિર્દેશના વિસ્તારીને બતાવેલા સ્વરૂપને 'ન્યાય' એવું નામ આપવામાં આવે છે જે ઉપરથી આ આખા શાસ્ત્રનું નામ પણ ન્યાય એવું પડેલું છે; કારણ કે આ શાસ્ત્રમાં મુખ્ય રીતે ન્યાયની પરીક્ષા કરવી એજ ઉદ્દેશ છે. ન્યાય અને પરામર્શનો આ જે ઉપયોગ બતાવ્યો તેજ અનુમાન કહેવાય છે, કેમકે કોઇ બે નિર્દેશ ઉપરથી ત્રીજો નિર્દેશ ઉપજાવવો તેજ અનુમાન છે. આવા ત્રીજા નિર્દેશને અનુમિતિ કહે છે, ને વ્યાપ્તિ ઉપરથી જે પરામર્શ થાય છે તેને અનુમાન કહે છે. આટલા ટુંકા વિવેચન ઉપરથી આપણે આ વિષયનો આરંભ કરીએ; એની અધિક સ્પષ્ટતા વિષયના વિસ્તાર સાથે થતી ચાલશે.

૨. ન્યાય એ પરામર્શથી પ્રાપ્ત થતી અનુમિતિનું સ્વરૂપ છે, એટલે કે સર્વદેશીનિર્દેશ ઉપરથી એકદેશીનિર્દેશનું અનુમાન કરવાનું સ્વરૂપ છે.

કોઇ પણ વાદનું સ્વરૂપ વિચારવામાં તે વાદથી સિદ્ધ કરવાના નિશ્ચયનું પ્રમાણ આપી નિશ્ચય જણાવવો એ પદ્ધતિ ઠીક પડે છે, ને તે અર્થે એવા વાદને અમુક રીતે દર્શાવી શકાય છે. પ્રમાણવાકય અથવા જેને વ્યાપ્તિ અથવા સર્વદેશીનિર્દેશ આપણે કહી આવ્યા તે બતાવી પછી તેમાં જેનો સમાસ થતો હોય એવા એક નિર્દેશને બતાવી તે દ્વારા પ્રમાણવાકયનો અને નિશ્ચયનો સંબંધ જણાવાય છે; આ પ્રકારે

જે ત્રણ નિર્દેશો કહી બતાવવા તેને ન્યાય કહે છે; અને પ્રમાણવાક્ય ઉપરથી નિશ્ચય સુધીના વ્યાપારને પરામર્શ કહે છે. ન્યાયમાં ત્રણ અવયવ હોવાજ જોઇએ, ને તેમને ગમે તેવા ક્રમથી કહેવામાં આવે અથવા તેમાંનો એકાદ અધ્યાહૃત રહે તો પણ એક અવયવ તો સર્વથા આવશ્યકજ છે. એ આવશ્યક અવયવને વ્યાપ્તિવચન અથવા પ્રમાણવાક્ય કહીએ છીએ. જે નિશ્ચય ઉપજાવવાનો હોય તેના પ્રદેશ કરતાં એકાદ અવયવનો પ્રદેશ વધારે વિશાલ ન હોય તો એવો ન્યાય પરામર્શ કહેવાય નહિ.

પરામર્શ ને વ્યાપ્તિના સ્વરૂપને યથાર્થ સમજી રાખવાની આવશ્યકતા છે. ન્યાયનાજ એ ઉભય વિભાગ છે, પણ એ ઉભયનું પ્રથમ અને મુખ્ય વિભાજકલક્ષણ એ છે કે પરામર્શમાં કોઇ એક સર્વદેશીનિર્દેશ ઉપરથી એકદેશીનિર્દેશ ઉપર અવાય છે, અને વ્યાપ્તિમાં એકદેશીનિર્દેશ ઉપરથી સર્વદેશીનિર્દેશ ઉપર જવાય છે. 'વસ્તુમાત્ર નાશવાન્ છે' એ ઘણો સાધારણ અને સર્વમાન્ય નિર્દેશ છે. પરંતુ એ નિર્દેશ કેટલા અનુભવ પછી, કેટલા વિચાર પછી, અને કેટલાં કેટલાં દૃષ્ટાન્ત અવલોકયા પછી ઉદ્‌ભવ્યો હશે એનો વિચાર કરીએ તો સહજ સમજાશે કે 'વસ્તુમાત્ર' ને ઉદ્દેશી 'નાશવાન્ હોવાપણા'નું વિધાન કરવાનો સર્વદેશીનિર્દેશ પ્રાપ્ત થતા પહેલાં માણસ નાશવાન્ છે, ઘર નાશવાન્ છે, પૃથ્વી નાશવાન્ છે, સ્વર્ગ નાશવાન્ છે, પૈસો નાશવાન્ છે, એવા કેટલા બધા એકદેશીનિર્દેશોની પરીક્ષા કરવી પડી હશે. કેવલ માણસ, ઘર, સ્વર્ગ, પૃથ્વી, પૈસો ઇત્યાદિ દષ્ટાંતો જોવાથીજ એ નિર્દેશ પ્રાપ્ત થયો નથી કેમકે ગમે તેટલાં દષ્ટાંત તપાસતાં પણ ક્વચિત્ એકાદ વિરુદ્ધ દૃષ્ટાન્ત મળી નહિજ આવે એવો નિશ્ચય થાય નહિ. જેમ 'વસ્તુત્વ' અને 'નાશવત્ત્વ' નો એ બધાં અને એવાં બીજાં દૃષ્ટાન્તોમાં સહયોગ દેખાયો અને અનુભવાયો તેમ 'વસ્તુત્વ' અને 'નાશવત્ત્વ' નો હવે પછી કોઈ પણ દૃષ્ટાંતમાં વિયોગ નહિજ અનુભવાય એમ પણ પ્રતીતિ થવી જોઇએ. ત્યારે આવો સર્વદેશીનિર્દેશ અથવા વ્યાપ્તિ પ્રાપ્ત કરવાને અર્થે ઘણાં દૃષ્ટાન્ત જોવાં જોઇએ; અવલોકન કરતે કરતે કોઇ એક પદાર્થ અને તે વિષે જેનું વિધાન કરવાનું હોય તે બેનો અનેક વાર સહયોગ અથવા સહચાર અનુભવાવો જોઇએ. આટલુંજ નથી પણ તે પદાર્થ અને તેને ઉદ્દેશીને જે વિધાન થાય તેનો કદાપિ વિયોગ થતો નથી એવો નિશ્ચય પણ સાથે સાથે આવવો જોઇએ. સહયોગને જેમ

સહચાર કહે છે તેમ વિયોગને વ્યભિચાર કહે છે. પદાર્થ અને તેને ઉદ્દેશી કરવાનું જે વિધાન તે એના વ્યભિચારાભાવના જ્ઞાન સાથે તેમનાં સહચારનું જ્ઞાન થાય ત્યારે વ્યાપ્તિગ્રહ થઇ શકે. આ બધો પ્રત્યક્ષખંડનો વિષય છે ને તે ન્યાયના વ્યાપ્તિખંડમાં વિચારી શકાય એટલે તેના વિષે અત્ર આ કરતાં વધારે કહેવું જરૂરનું નથી.

પરંતુ વ્યાપ્તિના આટલા સ્વરૂપ ઉપરથી સહજે સમજાશે કે એમાં ઘણાક એકદેશીનિર્દેશોની નિરીક્ષા કરતે કરતે ઘણાંક દૃષ્ટાન્તોને લાગુ પડે તેવો એક સર્વદેશીનિર્દેશ પ્રાપ્ત કરાય છે. આવો સર્વદેશીનિર્દેશ આપણા હાથમાં આવેલો હોય, પણ ફીયાં ફીયાં દૃષ્ટાન્તો તપાસવાથી એ નિર્દેશ પ્રાપ્ત થયો છે તે આપણે જાણતા ન હોઇએ, અને તુરત વેળા કોઇ વાત આપણી આગળ આવી પડે, તે એ સવદેશીનિર્દેશના પેટામાં સમાય છે કે નહિ તે જોવું હોય, તો આપણે પરામર્શ કરી જોવો પડે છે, અને ન્યાય વિસ્તારવો પડે છે. એમ કરવાથી આપણે એટલું સિદ્ધ કરી શકીએ છીએ કે જે પ્રકૃત પ્રસંગે, આપણા આગળ આવેલો વિષય છે તેનો પણ, જે સર્વદેશીનિર્દેશ આપણા જાણવામાં છે તેમાં સમાસ થાય છે. આ રીતે પરામર્શનો સ્વભાવ વ્યાપ્તિના સ્વભાવથી ઉલટો છે. વ્યાપ્તિ જ્યારે એકદેશીનિર્દેશો ઉપરથી સર્વદેશીનિર્દેશ ઉપર આવે છે, ત્યારે પરામર્શ સર્વદેશીનિર્દેશ ઉપરથી એકદેશીનિર્દેશ ઉપર આવે છે; વ્યાપ્તિ હમેશાં પ્રત્યેક અવયવમાં જે હોય તે કરતાં અધિકનું છેવટના નિશ્ચયમાં વિધાન કરે છે, ત્યારે પરામર્શ સર્વદેશી અવયવમાં જે હોય તે કરતાં ન્યૂનનું છેવટના નિશ્ચયમાં વિધાન કરે છે. વ્યાપ્તિ જેમ પ્રત્યક્ષખંડનો વિષય છે, તેમ પરામર્શ અનુમાનખંડનો વિષય છે; વ્યાપ્તિની સાહાય્ય વિના પરામર્શ થઇ શકતોજ નથી, પ્રત્યક્ષ વિના અનુમાન બનતુંજ નથી. ત્યારે પરામર્શમાં વ્યાપ્તિવચન; નિશ્ચય, અને એ ઉભયનો સંબંધ કરાવનાર વચન એમ ત્રણ નિર્દેશ અવશ્ય જોઇએ.

૩. ન્યાયમાં ત્રણ અને ત્રણજ પદ આવે છે: નિગમનનાં ઉદ્દેશપદ અને વિધિપદ તથા એક તૃતીયપદ જે નિગમન વિનાના જે બે અવયવ રહ્યા તે પ્રત્યેકમાં હોય છે. નિગમનના ઉદ્દેશપદને પક્ષપદ કહે છે, વિધિપદને સાધ્યપદ કહે છે ને ઉભયાવયવસાધારણ તૃતીયપદને હેતુપદ કહે છે. પ્રત્યેક ન્યાયમાં ત્રણ અને

ત્રણજ અવયવ આવે છે. છેલા એટલે તૃતીય અવયવને નિગમન કહે છે; બાકીના બેમાંના એકને સાધ્યાવયવ ને બીજાને પક્ષાવયવ કહે છે.

'પદ' એટલે શબ્દ એ અર્થ ઉપરાંત શબ્દગત જે અર્થ તેની પણ વિવક્ષા છે, ને તેથીજ શબ્દને સ્થાને પદ એ શબ્દનો અત્ર પ્રયોગ કર્યો છે. કોઇ પણ નિર્દેશમાં આવાં પદનો વિધિ કે નિષેધરૂપ સંબંધ દર્શાવેલો હોય છે. 'વસ્તુમાત્ર નાશવાન્ છે' એ બે પદનો વિધિરૂપ સંબંધ જણાવે છે તેમ 'વસ્તુમાત્ર અમર નથી' એ બે પદનો નિષેધરૂપ સંબંધ જણાવે છે.

જે પદ વિષે કાંઇ પણ વિધાન કરવાનું છે, એટલે કે જે અર્થ વિષે કોઇ અન્ય અર્થનો કોઇ પણ સંબંધ સિદ્ધ કરવાનો છે; બીજી રીતે કહીએ તો જે પદનો પ્રકૃત વિચાર છે અને જેના અન્ય સાથેના સંબંધનો સંશય છે; તે પદાર્થને પક્ષ કહે છે. પક્ષ વિષે જેનું વિધાન થાય છે, પક્ષને વિષે જેનો સંબંધ સિદ્ધ થાય છે, તે પદાર્થને સાધ્ય કહે છે. પક્ષ કરતાં સાધ્યનો પ્રદેશ સર્વદા વિશાલ હોય છે. જે સિદ્ધ કરવાનો નિર્દેશ તેનું ઉદ્દેશપદ પક્ષપદ જાણવું અને વિધિપદ સાધ્યપદ જાણવું. સિદ્ધ કરવાના નિર્દેશને, જ્યારે તેને સિદ્ધ કરી બતાવાય ત્યારે, નિગમન કહે છે; જે બે નિર્દેશો ઉપરથી નિગમનને ઉપજાવવામાં આવે તેને અવયવ કહે છે. નિગમન સહિત ત્રણ અવયવો પ્રત્યેક ન્યાયમાં હોય છે. નિગમન વિનાના જે બે અવયવ તેમાં જે પદ સાધારણ હોય છે તે તૃતીયપદને હેતુપદ કહે છે.

કોઇ પણ ન્યાયના આ પ્રકારના જે ત્રણ અવયવ અને ત્રણ પદ તેમાં નિગમન વિનાના બે અવયવોમાંથી જે અવયવને વિષે સાધ્યપદ આવતું હોય તે અવયવને સાધ્યાવયવ કહે છે, જેને વિષે પક્ષપદ આવતું હોય તેને પક્ષાવયવ કહે છે. સાધ્યાવયવ, જેને વ્યાપ્તિ અથવા પ્રમાણવચન અથવા સર્વદેશીનિર્દેશ એ રીતે આપણે આ પ્રકરણમાં કહેતા આવ્યા છીએ તેજ હોય છે. પક્ષાવયવ તો જે પક્ષને વિષે કાંઇ પણ સિદ્ધ કરવાનું છે તેનો નિર્દેશ હોય છે.

એક ઉદાહરણ લઇએ:

મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે,
રાજાઓ મનુષ્ય છે,
રાજાઓ દોષપાત્ર છે;

'રાજાઓ દોષપાત્ર છે' એ નિગમન છે, 'રાજા' એ પક્ષપદ છે, 'દોષ' એ સાધ્યપદ છે. સાધ્યપદ જે અવયવમાં છે એવો 'મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે' એ અવયવ સાધ્યાવયવ છે, ને તેજ સર્વદેશીનિર્દેશરૂપ પ્રમાણવચન એટલે વ્યાપ્તિ છે. 'રાજા' એ પક્ષપદ જે અવયવમાં છે એવો 'રાજાઓ મનુષ્ય છે' એ અવયવ પક્ષાવયવ છે, ને તે એકદેશીનિર્દેશ હોઇ વ્યાપ્તિ અને નિગમનનો સંબંધ કરાવનાર પરામર્શ છે. નિગમનમાં જેનો અભાવ છે એવું 'મનુષ્ય' એ પદ સાધ્યાવયવ અને પક્ષાવયવમાં વિદ્યમાન હોઇ ઉભયસાધારણ છે, ને તે હેતુપદ છે. ત્યારે:

દોષ... ... ...સાધ્યપદ
મનુષ્ય... ... ...હેતુપદ
રાજા... ... ...પક્ષપદ;

અને.

મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે... ... ...સાધ્યાવયવ
રાજાઓ મનુષ્ય છે... ... ...પક્ષાવયવ
રાજાઓ દોષપાત્ર છે... ... ...નિગમન.

આ પ્રકારે પ્રત્યેક ન્યાયમાં યદ્યપિ બે બે પદના ત્રણ નિર્દેશ હોઇ ૭ પદ જણાય છે તથાપિ ત્રણે અવયવોમાં પ્રત્યેક પદ બે બે વાર આ-વે છે એટલે બધાં મળી, વાસ્તવિક રીતે, ત્રણજ પદ છે.

અર્વાચીન ન્યાયશાસ્ત્રમાં આ પ્રકારે વ્યવસ્થા થયેલી છે. આપણા દેશમાં જે પ્રાચીન રીતિ હતી તેમાં પ્રત્યક્ષદ્વારા વ્યાપ્તિગ્રહ થયા પછી પ-રામર્શ થતો અને તે ઉપરથી અનુમિતિ અથવા નિગમન ઉપર અવાતું. પરામર્શનેજ અનુમાન પણ કહે છે; ને ફલને અનુમિતિ કહે છે. જે હેતુ હોય તે વ્યાપ્તિયુક્ત છે એટલે કે એ હેતુના સંબંધવાળી જે વ્યાપ્તિ તે એ હેતુ પ્રયોજનારના જાણવામાં છે, અને એ હેતુ પોતે જે પક્ષને વિ-ષે સાધ્ય સિદ્ધ કરવાનું છે તેનો ધર્મ છે એ પણ તેના જાણવામાં છે, એમ જ્યારે ઠરે ત્યારે પરામર્શ થઇ શકતો. 'પર્વત' એ પક્ષને વિષે 'અ-ગ્નિ' એ સાધ્યની સિદ્ધિ 'ધૂમ' એ હેતુથી કરવાની છે, ત્યાં ધૂમ અને અગ્નિનો વ્યાપ્યવ્યાપક સંબંધ છે, અને 'જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં અગ્નિ છે' એ સર્વદેશીનિર્દેશનો નિશ્ચય છે, તેમજ 'ધૂમ' એ, પક્ષ જે 'પર્વત' તેનો ધર્મ છે, એટલે કે તેને વિષે વિદ્યમાન છે; ત્યારે 'અગ્નિ વ્યાપ્ય જે

ધૂમ તેથી યુક્ત પર્વત છે' એટલો પરામર્શ થઈ શકે છે. બીજી રીતે કહીએ તો,

જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં અગ્નિ છે,
પર્વત ઉપર ધૂમ છે;

એવો પરામર્શ થાય છે. પછી એમાંથી અનુમિતિ નીકળે છે કે 'પર્વત ઉપર અગ્નિ છે'. આ પ્રકારે જે અનુમિતિ કરવી તેના બે પ્રકાર માનેલા છે. જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં અગ્નિ હોય છે એવો ધૂમ અને અગ્નિનો સંબંધ જાણીને પોતાનો નિશ્ચય કરી લેવો તે એક પ્રકાર. બીજાને બોધ કરવાને અર્થે યથાર્થ અવયવાદિનો પ્રયોગ કરીને નિશ્ચય કરાવવો તે બીજો પ્રકાર. પ્રથમ પ્રકારને સ્વાર્થાનુમાન અને બીજા પ્રકારને પરાર્થાનુમાન કહે છે. પરાર્થાનુમાનના અવયવ પાંચ થાય છે. પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, દષ્ટાન્ત, ઉપનય, નિગમન.

પર્વત ઉપર અગ્નિ છે,—પ્રતિજ્ઞા (જે સિદ્ધ કરવાની છે)
ધૂમ છે માટે;——હેતુ.
જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય ત્યાં અગ્નિ હોય, જેમ કે રસોડામાં;—દષ્ટાન્ત
અત્ર (પર્વત ઉપર) તેમ છે (અગ્નિનો જેની સાથે નિયત સંબંધ છે એવો ધૂમ છે)— ઉપનય.
માટે, પર્વત ઉપર અગ્નિ છે — નિગમન.

નિગમન અને પ્રતિજ્ઞામાં કાંઇ ભેદ નથી, તેમ હેતુ અને ઉપનય તે બેને, જ્યારે પ્રતિજ્ઞા ન રાખીએ ત્યારે, જુદાં માનવાનું કારણ નથી: આ પ્રકારે પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ એ બે અવયવ કાઢી નાખીએ તો અર્વાચીન ન્યાયમાં જે ત્રણ અવયવ છે તેજ થઇ રહે છે:—

જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે,— સાધ્યાવયવ.
આ પર્વત ઉપર ધૂમ છે,— પક્ષાવયવ.
માટે, આ પર્વત ઉપર અગ્નિ છે.— નિગમન.

પંચાવયવ કરીને નિગમન બતાવવાનો જે પ્રકાર છે તેનો આ પ્રકારે ત્રણ અવયવમાં પણ સમાસ કરી શકાય છે, અને જૈનાદિ શાસ્ત્રોના પ્રણેતાએ અનુમાનખંડમાં ન્યાયના ત્રણ અવયવ માનેલા પણ છે. તે તો પ્રમાણજ બે માને છે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. પરોક્ષમાણમાં જે ન્યાય પ્રયોજાય તેના ત્રણજ અવયવ, હાલના જેવા માને છે. છતાં દષ્ટાન્ત એ નામનો

જે પ્રાચીન અવયવ છે અને સાધ્યાવયવ એ નામનો જે અર્વાચીન અવયવ છે તેના સ્વરૂપમાં જે તારતમ્ય છે તે ઘણી સૂક્ષ્મ રીતે વિચારવા જેવું છે. અર્વાચીન ન્યાયશાસ્ત્રમાં જે અનુમિતિ ઉપજાવવાની પરામર્શપદ્ધતિ છે તેમાં એટલું તો સિદ્ધ છે કે વ્યાપ્તિનિર્દેશમાં જે કાંઇ વિધાન થયું હોય તે કરતાં નિગમનમાં અધિક કહેવાતું નથી, ઘણું કરીને તેથી ન્યૂનજ કહેવાય છે; એટલે બીજી રીતે કહીએ તો અનુમિતિ કરવામાં ત્રણ અવયવવાળા ન્યાયનો આડંબર નિરુપયોગી જેવો છે કેમકે એથી નિગમનમાં કાંઇ નવું જ્ઞાન મળતું નથી; વ્યાપ્તિ અથવા સાધ્યાવયવમાં જે કહેલું છે તેનું તેજ, ને તે પણ કાંઇક ન્યૂન રીતે, કહેવામાં આવેછે. આ પ્રકારે આવી પરામર્શજન્ય અનુમિતિ માત્ર સિદ્ધસાધન એટલે જે સિદ્ધ કરવાનું છે તે પ્રથમથી સ્વીકારી લઇને પછી તે ઉપરથી સિદ્ધ કરી બતાવવું એ દોષને પાત્ર છે. આવો આક્ષેપ અર્વાચીન પદ્ધતિ ઉપર થઇ શકે છે તેનું કારણ એટલુંજ છે કે 'જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં અગ્નિ છે' કે 'મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે' એ વ્યાપ્તિમાં એવું જણવાતું કાંઇ સાધન નથી કે અગ્નિ ન હોય એવા ધૂમનું કે દોષપાત્ર નહોય એવા મનુષ્યનું એકે દૃષ્ટાન્ત આ નિર્દેશ ઉપજાવતા પૂર્વે બાકી રહી ગયું નથી. એવુંજ સમજાય છે કે જેટલાં દૃષ્ટાન્ત હોઇ શકે એટલાં તપાસવામાં અવ્યાં છે અને ત્રણે કાલને માટે અબાધિત નિયમરૂપે એ નિર્દેશો સ્થપાયા છે. આવે સ્વરૂપે જ્યારે વ્યાપ્તિ મનાય ત્યારે તેમાંથી તેના પ્રદેશ કરતાં ન્યૂન પ્રદેશવાળો અન્ય નિર્દેશ ઉપજાવવો એ સિદ્ધસાધનજ છે, સાધેલાને સાધવા જેવું છે. પરંતુ પ્રાચીન પદ્ધતિમાં જે દૃષ્ટાન્ત એ નામનો અવયવ છે તેમાં આ દોષનો સંભવ નથી. કારણ એટલુંજ છે કે 'જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં અગ્નિ છે' એ વ્યાપ્તિની સાથેજ દૃષ્ટાન્ત 'જેમકે રસોડામાં' એ આપવાનો પણ પ્રચાર છે. અને કેટલાં દૃષ્ટાન્ત જોવા ઉપરથી એ વ્યાપ્તિ ઉપજાવી છે તે પણ એ વ્યાપ્તિની સાથેજ કહેવાઇ રહે છે. એમ થવાથી ત્રિકાલાબાધ સત્યરૂપે નહિ પણ શક્ય એવાં બની શક્યાં તેટલાં દૃષ્ટાન્તો પરત્વેજ એ વ્યાપ્તિ સાચી રહે છે, અને એના પ્રદેશમાં કોઇ એક નવા પક્ષને ઉમેરી શકાય તો તે અવશ્ય નવોજ જ્ઞાનાધિગમ છે. આમ હોવાથી પ્રાચીન રીતિમાં સિદ્ધસાધનદોષનો અવકાશ નથી. આ પ્રકારે પ્રાચીન આર્વાચીન રીતિની તુલનામાંથી આપણે ન્યાયસ્વરૂપ ઉપર સિદ્ધસાધન દોષનો જે આ આક્ષેપ આણ્યો તે શું અર્વાચીન રીતિ ઉપરથી ત્યારે તદવસ્થજ રહે છે? ના; પ્રા-

ચીન પદ્ધતિના અવલોકન ઉપરથી, અર્વાચીન પદ્ધતિમાં પણ એ દોષનો જે આરોપ થાય છે તેનું આપણે સમાધાન કરી શકીશું. તે એટલુંજ કે વ્યાપ્તિ અથવા જે સાધ્યાવયવ તેના પેટામાં અમુક પક્ષ આવી શકે છે કે નહિ એ જોઇ પ્રમાણુપરીક્ષા કરવાને અર્થેજ પરામર્શ અને ન્યાયવિસ્તારનો વ્યાપાર છે; એથી નવીન સત્યની પ્રાપ્તિ થતી નથી, પણ જે સત્ય આપણી પાસે હોય છે (વ્યાપ્તિ) તેનો પ્રદેશ વિસ્તારી શકાય છે, અથવા જે પક્ષમાં સાધ્યની આપણને શંકા હોય છે તે પક્ષને, જ્યાં સાધ્યનો આપણને નિશ્ચય છે તેવા નિર્દેશના વિધિપદમાં જોડી શકાય છે. આ રીતે સમજવાથી સિધ્ધસાધન દોષનો પરિહાર થાય છે.

૪. ન્યાયસ્વરૂપની અમુક આકૃતિઓ માનવામાં આવે છે; એવા વિભાગ માનવામાં હેતુપદની અવયવોમાં સ્થિતિ કેવી છે એજ કારણ છે. આકૃતિ ચાર છે.

સાધારણ સંભાષણમાં આપણે સર્વથા એવી રીતે બોલતા નથી કે હેતુપદ એકને એકજ ઠેકાણે સર્વદા આવ્યાં કરે. કોઇ વાર હેતુપદ સાધ્યાવયવનું ઉદ્દેશપદ અને પક્ષાવયવનું વિધિપદ હોય છે, કોઈ વાર હેતુપદ ઉભયે અવયવમાં વિધિપદજ હોય છે, કોઇ વાર હેતુપદ ઉભયે અવયવમાં ઉદ્દેશપદ હોય છે, કોઇ વાર હેતુપદ સાધ્યાવયવનું વિધિપદ અને પક્ષાવયવનું ઉદ્દેશપદ હોય છે. આ કરતાં વધારે પ્રકાર થઈ શકતા નથી. આ ચારે પ્રકાર તે ચાર આકૃતિઓ ગનાય છે. એમને પ્રથમાકૃતિ, દ્વિતીયાકૃતિ, તૃતીયાકૃતિ, ને ચતુર્થાકૃતિ એવાં નામ આપ્યાં છે વાદપદ્ધતિએ સંભાષણનો વિસ્તાર ચાલતાં સારી અસર જે પ્રકારે થઇ શકે તે પ્રકારે બોલવાનો પ્રચાર છે ને તેને અનુસરીને ચાર આકૃતિઓ માની છે, પણ વાસ્તવિક રીતે તો પરામર્શાનુસારી ન્યાયનું એકજ સ્વરૂપ છે. એ સ્વરૂપજ સર્વમાન્ય અને યથાર્થ છે, ને તે જેને પ્રથમાકૃતિ એ નામ આપ્યું છે તે છે. પરામર્શવ્યાપારમાં આવશ્યક એવો સર્વદેશીનિર્દેશ તેજ એનો પ્રથમાવયવ અથવા સાધ્યાવયવ છે, એનો દ્વિતીયાવયવ અથવા પક્ષાવયવ તે ગમે તેવા પ્રદેશવાળો પણ વિધિનિર્દેશ છે. એમનો ક્રમ ગમે તેવો હોય, પણ વાસ્તવિક રીતે વધારે પ્રદેશવાળો પ્રથમાવયવ તેજ પ્રથમ છે અને દ્વિતીયાવય તે દ્વિતીય છે દ્વિતીયાવયવનું કામ પ્રથમાવયવના પેટામાં પક્ષને લાવી આપવાનું એટલે કે પરામર્શ કરી આપવાનું છે. બાકીની ત્રણ આકૃતિ તે આ મૂલ સ્વરૂપની કૃત્રિમ વિકૃતિઓ જાણવી. બાકીની

ત્રણે આકૃતિવાળા ન્યાયને પ્રથમાકૃતિમાં લાવી શકાય છે, ને તે અર્થે પરિવર્ત, વિપરીત પરિવર્ત, વિશિષ્ટ પરિવર્ત, ઇત્યાદિ કામ લાગે છે.

ચારે આકૃતિનાં ઉદાહરણ આપીએઃ—

(સ, સાધ્યપદ; પ, પક્ષપદ; હ, હેતુપદ)

(૧)	હ	પ	છે.		ચોર શિક્ષણીય છે,	(व)
	સ	હ	છે.		આ ચોર છે,	(व)
∴	સ	પ	છે.	∴	આ શિક્ષણીય છે.	(व)
(૨)	પ	હ	છે.		કોઇ દેવ મનુષ્ય નથી,	(न)
	સ	હ	છે.		રાજામાત્ર મનુષ્ય છે,	(व)
∴	સ	પ	છે.	∴	રાજા દેવ નથી.	(न)
(૩)	હ	પ	છે.		મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે,	(व)
	હ	સ	છે.		મનુષ્યમાત્ર સજીવ વસ્તુ છે,	(व)
∴	સ	પ	છે.	∴	કેટલીક સજીવ વસ્તુ દોષપાત્ર છે.	(घ)
(૪)	પ	હ	છે.		રાજામાત્ર મનુષ્ય છે,	(व)
	હ	સ	છે.		મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે,	(व)
∴	સ	પ	છે.	∴	કેટલીક દોષપાત્ર વસ્તુ રાજા છે	(घ)

આ આકૃતિઓના સ્વરૂપનો વિશેષ વિચાર કરતા પૂર્વે પ્રાચીન ન્યાયશાસ્ત્રમાં આવી આકૃતિઓને મળતું શું છે તે જોઇએ. જે હેતુ છે તેના સ્વરૂપને અનુસારે પ્રાચીન ન્યાયના પંચાવયવવાક્યમાં જે વ્યાપ્તિ દર્શાવનાર દૃષ્ટાન્તાવયવ છે, તેનું સ્વરૂપ બંધાય છે, અને તે પ્રમાણે તે અનુમાનનું નામ પડે છે. હેતુ અને સાધ્યના સદ્‌ભાવનો સંબંધ કહી શકાતો હોય, હેતુ હોય તો સાધ્ય હોય એવો સંબંધ કહી શકાતો હોય તેને અન્વય કહે છે. જ્યાં ધૂમ છે, ત્યાં અગ્નિ છે એ અન્વય છે. હેતુના અને સાધ્યના અભાવનો આવો સંબંધ કહી શકાય તેને વ્યતિરેક કહે છે. જ્યાં 'ધૂમાભાવ છે ત્યાં અગ્નિનો અભાવ છે' એ વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ કહેવાય, પણ જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં અગ્નિ છે એ व–નિર્દેશ છે અને તેનું વિધિપદ ઉદ્દેશપદની સાથે સમાન પ્રદેશવાળું નથી માટે ધૂમાભાવ સતે પણ અગ્નિનો અભાવ નએ હોય, તેથી એ વ્યાપ્તિ ખરી પડે નહિ. એથી व–નિર્દેશની વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ 'જ્યાં અગ્નિનો અભાવ છે ત્યાં ધૂમનો અભાવ છે' એમ પરિવર્ત કરીને કહેવાનો સંપ્રદાય છે, જે હેતુ એવો હોય કે તે

ને અન્વય અને વ્યતિરેક ઉભયે વ્યાપ્તિ લાગુ પડે તેને અન્વયવ્યતિરેકી હેતુ કહે છે. જેમકે ધૂમથી અગ્નિની અનુમિતિ કરવામાં 'ધૂમ' એ હેતુ. તેને ઉભયે પ્રકારની વ્યાપ્તિ સંભવે છે. જે હેતુ એવો હોય કે તેની વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ થઈ ન શકે કે અન્વય વ્યાપ્તિ થઇ ન શકે તેને કેવલ વ્યતિરેકી કે કેવલાન્વયી કહે છે.

ઉદાહરણ:—પૃથ્વી અન્યપદાર્થભિન્ન છે, કેમકે ગંધવાળી છે. આ સ્થાને 'ગંધવાળી' એ હેતુ કેવલવ્યતિરેકી છે કેમકે એની અન્વયવ્યાપ્તિ થઇ શકતી નથી. સાધ્ય છે 'અન્યપદાર્થભેદ' અને પક્ષ છે 'પૃથ્વી.' 'જ્યાં ગંધવત્ત્વ છે ત્યાં અન્યપદાર્થભેદ છે' એવી અન્વયવ્યાપ્તિ તો કહી શકાય, પણ તેનું સમર્થન કરવાને દૃષ્ટાન્ત મળવું જોઇએ તે પૃથ્વી વિના અન્ય મળતું નથી, અને પૃથ્વી તો પક્ષ, એટલે જેને વિષે સાધ્યની હજી શંકા છે તેવી છે, એટલે તે દૃષ્ટાન્તમાં ચાલતી નથી ત્યારે વ્યતિરેક વ્યાપ્તિજ થઇ શકશે; જ્યાં અન્ય પદાર્થભેદ નથી ત્યાં ગંધવત્ત્વ નથી જેમકે જલાદિને વિષે. જલાદિ છે તે પૃથ્વી જેમ અન્ય પદાર્થથી ભિન્ન છે તેમ ભિન્ન નથી અને તેમને વિષે ગંધ પણ નથી. અને ગંધ એ ધર્મ પૃથ્વી વિના અન્યત્ર, ન્યાયશાસ્ત્રવાળાએ, માન્યો નથી. આ કેવલવ્યતિરેકી હેતુ થયો. એમજ 'ઘટ અભિધેય છે કેમકે પ્રમેય છે' એ સ્થાને 'પ્રમેયત્વ' એ હેતુ કેવલાન્વયી છે. જ્યાં જ્યાં પ્રમેયત્વ છે ત્યાં ત્યાં અભિધેયત્વ છે જેમકે પટાદિ, એ અન્વયવ્યાપ્તિ યોગ્ય છે. પણ 'જે પ્રમેય નથી તે અભિધેય નથી' એવી વ્યતિરેકવ્યાપ્તિનું સમર્થન કરવા દૃષ્ટાન્તજ મળશે નહિ કેમકે પ્રમેય ન હોય અને અભિધેય ન હોય એવા પદાર્થનું જ્ઞાનજ અશક્ય છે.

આ પ્રકારે હેતુના સ્વરૂપને લેઇને વ્યાપ્તિમાત્રનીજ ત્રણ આકૃતિઓ પ્રાચીન નૈયાયિકોએ માની છે, પણ તે અનુમિતિ વિષયના અર્થ ઉપર દૃષ્ટિ કરીને માની છે; અર્વાચીન જે આકૃતિપ્રકાર માન્યા છે તે તો કેવલ વચનરચનાને અનુસારેજ માન્યા છે, અને વાક્યમાં હેતુપદનું સ્થાન જ્યાં હોય તે ઉપરથી ઠરાવેલા છે; એટલે આ બેની સરખામણી થઈ શકવા જેવો પ્રસંગ નથી. તથાપિ હેતુના સ્વરૂપનું યથાર્થ જ્ઞાન રાખવાથી અર્વાચીન આકૃતિઓના વિન્યાસમાં ઘણું અવલોકવા જેવું મળશે અને ન્યાયવિસ્તારની સારી સરલતા આવશે એ નિર્વિવાદ છે.

૫ ચારે આકૃતિમાં અમુક વિન્યાસ થઇ શકે છે. પ્રત્યેક ન્યાય-

માં જે ત્રણ અવયવ આવે તેમના પ્રદેશ અને સ્વરૂપ અનુસાર આ વિન્યાસની યોજના થાય છે.

પ્રત્યેક ન્યાયમાં ત્રણ નિર્દેશ હોય છે, એ નિર્દેશનું સ્વરૂપ એટલે તે વિધિરૂપ છે કે નિષેધરૂપ છે તે, અને તેનો પ્રદેશ એટલે તેનું એકદેશી કે સર્વદેશી સ્વરૂપ તે, એ ઉભયનો વિચાર કરતાં પ્રત્યેક ન્યાયમાં ત્રણે નિર્દેશોના અનેક પ્રકારના વિન્યાસો થઈ શકે છે. નિર્દેશનાં ચાર સ્વરૂપ છે व, ध, न, ष. હવે પ્રત્યેક ન્યાયમાંના જે ત્રણ નિર્દેશ તેમાં સાધ્યનિર્દેશ આ ચારમાંનો ગમે તે હોઇ શકે, પક્ષનિર્દેશ પણ ગમે તે હોઇ શકે, અને નિગમન પણ એ ચારમાંથી ગમે તે હોઇ શકે: આવી રીતે આ ચાર નિર્દેશસ્વરૂપનાં ત્રણ ત્રણ જોડકાં બનાવીએ તો ચોસઠ પ્રકારો થઇ શકે છે, જેમાંના કેટલાક અત્ર કહીએ:—

ववव	वनव	वधव	वषव
ववन	वनन	वधन	वषन
ववध	वनध	वधध	वषध
ववष	वनष	वधष	वषष

એકલા वને સાધ્યનિર્દેશ રાખી, પક્ષનિર્દેશમાં એકવાર ष, બીજી વાર न, ત્રીજી વાર ध, ચોથી વાર ष, રાખી, નિગમનમાં व, न ध, ष ને રાખી ચાર પ્રકારના નિર્દેશનો એકજ ક્રમ યોજી જોતાં આપણને ૧૬ પ્રકાર પ્રાપ્ત થાય છે. એવીજ રીતે ध-ની સાથે, અને न-ની સાથે, અને ष-ની સાથે કરી જોવાથી બીજા ૧૬+૧૬+૧૬=૪૮ પ્રકાર પ્રાપ્ત થશે. એમ એકંદર ૬૪ પ્રકારના વિન્યાસ થઇ શકે છે; એથી વધારે થાય નહિ. એ ૪૮ નીચે પ્રમાણે:—

नवव	ननव	नधव	नषव
नवन	ननन	नधन	नषन
नवध	ननध	नधध	नषध
नवष	ननष	नधष	नषष
धवव	धनव	धधव	धषव
धवन	धनन	धधन	धषन
धवध	धनध	धधध	धषध
धवष	धनष	धधष	धषष

पवव	पनव	षधव	पषव
पवन	पनन	पधन	षषन
पवध	पनध	षधध	षषध
पवप	पनष	पधष	पषष

આ પ્રકારે જે ૬૪ વિન્યાસ પ્રાપ્ત થાય છે તે બધાએ યથાર્થ નથી. કોઇ પણ ન્યાયના યાથાર્થ્યનો નિર્ણય કરવા માટે વ્યવહિત અનુમિતિના જે સામાન્ય નિયમો છે તે આપણે પ્રથમે જાણવા જોઇએ.

વ્યવહિત અનુમિતિના નિયમો.

(૧) પ્રત્યેક ન્યાયમાં ત્રણજ પદ હોય છે.

(૨) પ્રત્યેક ન્યાયમાં ત્રણજ નિર્દેશ હોય છે.

(૩) ન્યાયમાત્રમાં હેતુપદનો એક વાર પણ અવચ્છેદ થવો જોઇએ. એટલે કે સાધ્યાવયવ અને પક્ષાવયવમાંના ગમે તે એકમાં હેતુપદ એક વાર પણ તેના પ્રદેશપરત્વે સર્વદેશી હોવું જોઇએ.

(૪) જે પદનો અવયવોમાં અવચ્છેદ ન થયો હોય તેનો નિગમનમાં અવચ્છેદ ન થવો જોઇએ.

(૫) નિષેધનિર્દેશરૂપ બે અવયવો ઉપરથી કશું નિગમન થઇ શકે નહિ.

(૬) એક અવયવ નિષેધમુખ હોય તો નિગમન નિષેધમુખ થવું જોઇએ.

આ ૭ નિયમો ઉપરથી કેટલાક લેખકો બીજા બે નિયમો ઉપજાવી કાઢે છેઃ—

(૭) બે એકદેશીનિર્દેશ ઉપરથી નિગમન નીકળી શકે નહિ.

(૮) બેમાંનો એક અવયવ એકદેશી હોય તો નિગમન એકદેશીજ થવું જોઇએ.

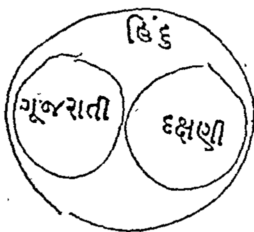
આ નિયમોની સત્યતા સિદ્ધ કરવાને લાંબા વિસ્તારની અપેક્ષા નથી. પ્રથમ બે નિયમો તો સ્પષ્ટજ છે. તૃતીય અને ચતુર્થ નિયમનો સાર એ છે કે કોઇ એક પદના આખાએ પ્રદેશ વિષે જ્યારે કાંઇ વિધાન થયું ન હોય ત્યારે તેના વિષે નિગમનમાં કાંઇ પણ વિધાન કરવું અશક્યજ છે.

માણસ દોષપાત્ર છે.

રાજા માણસ છે.

∴ રાજા દોષપાત્ર છે.

એ ન્યાયમાં રાજાને વિષે દોષપાત્રતાનું વિધાન નિગમનમાં થાય છે, પણ 'રાજા માણસ છે' એ ઠેકાણે 'રાજા' એ પદ તેના આખાએ પ્રદેશને ઉદ્દેશીને વાપર્યું ન હોય, જેટલા રાજા છે તે બધા માણસ છે એવો એ અવયવનો અર્થ ન હોય તો 'રાજા'ને વિષે એટલેકે રાજામાત્રને વિષે નિગમનમાં કાંઇપણ વિધાન કરી શકાય નહિ એ સ્પષ્ટ છે. પક્ષ-પદ અને સાધ્યપદનો જે કાંઇ સંબંધ નિગમનમાં બતાવવાનો છે તે એ બે પદને કોઇ એક ત્રીજા પદ સાથે જે સંબંધ છે તે દ્વારા બતાવાય છે. પક્ષપદ અને એ તૃતીયપદ, અથવા તેમને જે સંબંધ હોય, તેવો સંબંધ પાછો સાધ્યપદ અને હેતુપદને પણ હોય તોજ પક્ષપદ અને સાધ્યપદ વચ્ચે તેના તે સંબંધનું વિધાન કરી શકાય. આમ થવા માટે જરૂરનું છે કે હેતુપદ ત્રણે અવયવમાં થઈ બે વાર આવે છે ત્યાં ઓછામાં ઓછું એક વાર પણ તેના આખાએ પ્રદેશને ઉદ્દેશીને વપરાવું જોઇએ. એમ ન થાય તો પક્ષપદ અને સાધ્યપદ સાથેના તેના સંબંધ વિષે શંકા રહી જાય અને નિગમન યથાર્થ થાય નહિ. એજ વાત વર્તુલથી પણ સમજાવી શકાય તેવી છે. આ પાસેની આકૃતિમાં 'હિંદુ' એ વર્તુલ મ્હોટો છે ને તેમાં 'ગૂજરાતી' અને 'દક્ષણી' એ નાના વર્તુલ સમાયલા છે. એ બે નાના વર્તુલને કાંઇપણ સંબંધ નથી, એટલે,



ગૂજરાતીઓ હિંદુ છે,

દક્ષણીઓ હિંદુ છે,

એવા બે અવયવ લઇએ તો તેમાંથી કાંઇ પણ નિગમન થઇ શકતું નથી અને ગૂજરાતી અને દક્ષણીનો સંબંધ કહી શકાતો નથી. આનું કારણ એટલુંજ છે કે 'હિંદુ' એ હેતુ-પદ તેના આખાએ પ્રદેશને ઉદ્દેશી વપરાયું નથી અને અનવચ્છિન્ન છે.

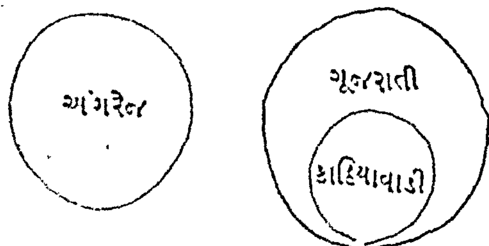
ન્યાયમાં **અનવચ્છેદ** એ દોષ આવવાથી નિગમન થઇ શકતું ન-

થી અથવા થાય તો પણ અયથાર્થ થાય છે. અનવચ્છેદ દોષ બે પ્રકારનો થાય છેઃ સાધ્યાનવચ્છેદ અને હેત્વનવચ્છેદ. આ ઉભય દોષ ચતુર્થ અને તૃતીયનિયમોનો ભંગ થવાથી ઉદ્ભવે છે. હેતુપદ દ્વયર્થ હોય ત્યારે તો વાસ્તવિક રીતે ન્યાયજ રચાયો ગણાય નહિ કેમકે જે દ્વારા સાધ્યપદ અને પક્ષ-પદનો સંબંધ થવાનો સંભવ છે તે પદજ ઉભયત્ર એકનું એક નથી, પણ બે જુદે જુદાં પદ છે, અને આપણા ન્યાયમાં ત્રણને સ્થાને ચાર પદનો પ્રયોગ થયો છે. હેતુદ્વયર્થતા એ પણ એકદોષ છે અને તૃતીય નિયમનો ભંગ સૂચવે છે માટે તેનો અત્ર ઈશારો કરવો ઉચિત છે.

પંચમ નિયમ એ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે સાધ્યપદ અને પક્ષ-પદને હેતુપદદ્વારા કોઇક વિધિરૂપ સંબંધ છે, અર્થાત્ કાંઇક સાદશ્ય કે સાધર્મ્ય છે એમ માનીને નિગમન કરાય છે. ત્યારે એટલી વાત સ્પષ્ટજ છે કે સાધ્યપદ અને પક્ષપદને હેતુપદ સાથે વૈધર્મ્ય હોય એટલે કે નિષેધમુખ પ્રતીતિના એ બે વિષય હોય, ત્યાં એ બેના વિષે કાંઈ પણ વિધાન કરવું બહુ દક્ષા ભરેલું થઇ પડે છે. કેમકે પક્ષપદ અને સાધ્પદ કોઇ તૃતીય એવા હેતુપદ સાથે વૈધર્મ્ય રાખતાં છતાં પરસ્પરમાં વૈધર્મ્ય-વાળાં છે કે નહિ તે કહેવું અશક્ય છે. એમ કહીએ કે

ગૂજરાતીઓ અંગ્રેજ નથી,
કાઠીઆવાડીઓ અંગ્રેજ નથી,

તો ગૂજરાતી અને કાઠીઆવાડી ઉભયેનું અંગ્રેજથી વૈધર્મ્ય છે પણ તેટલા માટે ગૂજરાતી અને કાઠીઆવાડીનું વૈધર્મ્ય છે એમ કહેવાશે નહિ. આવી કોઇ આકૃતિથી આ વાતનું નિદર્શન થઇ શકેઃ—



બીજું ઉદાહરણ લેઇએઃ—

હિંદુઓ અંગ્રેજ નથી
ચીનાઓ અંગ્રેજ નથી.

આ ઉપરથી એમ કહી શકાશે નહિ કે હિંદુઓ ચીના નથી કે ચીનાઓ

હિંદુ નથી કેમકે ચીનાઓ હિંદમાં પણ વસતા હોય અને હિંદુઓ ચીનમાં પણ વસતા હોય. એ વિષે આપણને અવયવોમાંથી કાંઇ નિશ્ચય મળતો નથી. આમ છે એટલે બે નિષેધનિર્દેશ ઉપરથી નિગમન ફ્લિત ન થાય એવો નિયમ યથાર્થ છે. કવચિત્ નિષેધરૂપ જણાતા અવયવોવાળા ન્યાય આવે છે, તેમાં નિગમન આપેલું હોય છે ને તે યથાર્થ હોય છે; એ પ્રકાર સમજવા નીચેનું ઉદાહરણ જોવું જોઇએ.

મિશ્ર નથી તે તત્ત્વ છે
સુવર્ણ મિશ્ર નથી
∴ સુવર્ણ તત્ત્વ છે

આ ન્યાયનું નિગમન યથાર્થ છે, જો કે અવયવો નિષેધરૂપ છે. આવાં દૃષ્ટાન્તો આ નિયમનો અપવાદ નથી કેમકે 'મિશ્ર નથી' એવું હેતુ-પદ સાધ્યાવયવ તેમ પક્ષાવયવ ઉભયમાં સમાન છે અને વાસ્તવિક રીતે એકજ પદ હોય તેવું છે; અને નિર્દેશનું સ્વરૂપ ન-રૂપ નહિ પણ ન-રૂપ છે:—

અમિશ્ર તે તત્ત્વ છે
સુવર્ણ અમિશ્ર છે
∴ સુવર્ણ તત્ત્વ છે,

આ નિયમનો ભંગ થવાથી જે દોષ ઉદ્ભવે છે તેને **નિષેધાવયવ** એ નામ આપવામાં આવે છે.

છઠ્ઠા નિયમની સત્યતા એટલા પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ ઉપર છે કે કોઇ બે પદ ઉભયસાધારણ એવા તૃતીયને સમાન હોય તો તે પરસ્પરને સમાન થવાં જોઇએ. નિષેધનિર્દેશમાં સમાનતા નહિ પણ વિષમતા કહેલી હોય છે, એટલે જ્યારે એકે અવયવ વાસ્તવિક નિષેધનોજ નિદર્શક હોય ત્યારે નિગમન નિષેધપ્રધાનજ થવું જોઇએ. આથી ઉલટી રીતે જ્યાં ઉભયે અવયવ વિધિરૂપજ હોય ત્યાં નિષેધપ્રધાન નિગમનજ થઇ શકે એ પણ સ્પષ્ટ છે.

આ છ નિયમો ઉપરથી બાકીના બે નિયમો ફ્લિત થાય છે. એમના વિષે વધારે વિસ્તાર કરવાની અપેક્ષા નથી. સપ્તમ નિયમના ભંગને **એકદેશાવયવ** એવું નામ આપવામાં આવે છે અને આઠમા નિયમના ભંગને **સર્વદેશી નિગમન** એ નામ આપવામાં આવે છે. એ ઉભયે ન્યાયદોષ છે.

આટલા ન્યાય નિયમો લક્ષમાં રાખી જે ચોસઠ વિન્યાસ પ્રાપ્ત થયા તેમની પરીક્ષા કરી જોવી જોઇએ. એ પરીક્ષાને પરિણામે જણાશે કે:—

નિયમ.	૫. નિષેધાવયવ	એ દોષે કરી અયથાર્થ ઠરે છે	૧૬
,,	૭. એકદેશાવયવ	,, ,, ,, ,, ,,	૧૨
,,	૬. એકનિષેધાવયવ,	,, ,, ,, ,, ,,	૧૨
,,	૮. સર્વદેશીનિગમન	,, ,, ,, ,, ,,	૮
,,	૬. નિષેધનિગમન	,, ,, ,, ,, ,,	૪
,,	૪. સાધ્યાનવચ્છેદ	,, ,, ,, ,, ,,	૧
		કુલ અયથાર્થ ઠરે છે ...	...૫૩
		યથાર્થ રહે છે. ...	...૧૧
		કુલ...	...૬૪

આ પ્રકારે જે અગીઆર વિન્યાસો શુદ્ધ એટલે યથાર્થ ઠરે છે તેમને હવે આપણે ચારે આકૃતિમાં યોજી જોવા જોઇએ. પ્રત્યેક આકૃતિમાં અગીઆર અગીઆર વિન્યાસ આવે છે, અને એમ પાછા યથાર્થ એવા વિન્યાસના કુલ સુંવાળીસ પ્રકાર થાય છે.

એ સુંવાળીસ પ્રકારનું અવલોકન ઉક્ત અષ્ટનિયમાનુસાર કરી જોતાં એમ સિદ્ધ થાય છે કે માત્ર ચોવીશ વિન્યાસો ચારે આકૃતિમાં થઈ શુદ્ધ રહે છેઃ—

આકૃતિ ૧.	આકૃતિ ૨.	આકૃતિ ૩.	આકૃતિ ૪.
વવવ	નવન	વવધ	વવધ
નવન	વનન	ધવવ	વનન
વધધ	નધપ	વવધ	ધવધ
નધપ	વપપ	નવપ	નવપ
(વવધ)	(નવપ)	પવપ	નધપ
(નવપ)	(વનપ)	નધપ	(વનપ)
૪ +	૪ +	૬ +	૫ =૧૯

આ કૈંઠાણે જે વિન્યાસોને કૌંસમાં ઘાલ્યા છે તે અષ્ટ નિયમાનુસા-

૨ યથાર્થ છતાં ગણત્રીમાં લેવા યોગ્ય નથી કેમકે તેમાં જે નિગમન થાય છે તે, અવયવો કરતાં ન્યૂન પ્રદેશવાળું થાય છે એટલે **ન્યૂનનિગમનને** લીધે તે અનુમિતિઓ કશા અર્થની નથી. આથી એ પાંચે વિન્યાસોને-**ન્યૂનનિગમન** એ દોષને માટે રદ કર્યા છે. એક ઉદાહરણ આપીએઃ-

વ	જડ પદાર્થ માત્ર	ગુરુત્વવાળા છે.
વ	ધાતુમાત્ર	જડ પદાર્થ છે.
ધ	કેટલીક ધાતુ	ગુરુત્વવાળી છે.

આ ઠેકાણે સ્પષ્ટજ છે કે "કેટલીક ધાતુ ગુરુત્વવાળી છે" એ અનુમિતિ યથાર્થ છતાં સમગ્ર સત્ય જે 'ધાતુમાત્ર ગુરુત્વવાળી છે' એ અવયવમાં કહેલું છે તેના કરતાં ન્યૂન છે, માટે નિઃસાર છે. આ રીતે કુલ શુદ્ધ નિર્દેશો ઓગણીશ છે, જેમાંના ૪ પ્રથમાકૃતિમાં, ૪ દ્વિતીયમાં, ૬ તૃતીયમાં ને ૫ ચતુર્થમાં છે.

આ પ્રત્યેક વિન્યાસનું એક એક ઉદાહરણ આપીએ-

પ્રથમાકૃતિ.

વ, વ, વ.

મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે,
રાજામાત્ર મનુષ્ય છે,
∴ રાજામાત્ર દોષપાત્ર છે.

ન, વ, ન.

મનુષ્ય દેવતા નથી,
રાજાઓ મનુષ્ય છે,
∴ રાજાઓ દેવતા નથી.

વ, ધ, ધ,

મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે,
કેટલાક જીવ મનુષ્ય છે,
∴ કેટલાક જીવ દોષપાત્ર છે.

ન, ધ, ૫.

માણસ દેવ નથી,
કેટલાક જીવ માણસ છે,
∴ કેટલાક જીવ દેવ નથી.

આ ચાર વિન્યાસના પણ બે કરી શકાય એમ છે. ત્રીજો અને

ચોથો વિન્યાસ તો પ્રથમ અને દ્વિતીયનાં નજીવા પ્રકારમાત્રજ છે. વિધિરૂપ નિગમન ઉપજાવવાને પ્રથમ વિન્યાસ ઉપયોગમાં આવે છે, નિષેધરૂપ નિગમનને માટે બીજો વિન્યાસ કામ આવે છે. આ આકૃતિમાં પ્રથમ સર્વદેશીનિર્દેશ, પછી પ્રકૃત વિષયને તે નિર્દેશ લાગુ કરી આપવાનો સર્વદેશી કે એકદેશીનિર્દેશ, અને છેવટ નિગમન, એજ નિયમ છે. ન્યાયમાત્ર આ આકૃતિના સ્વરૂપને મળતાજ આવવા જોઇએ. ગમે તે આકૃતિ હોય પણ તત્ત્વતઃ ન્યાયપ્રકારનું મુખ્ય અને આવશ્યક સ્વરૂપ આ આકૃતિજ છે.

દ્વિતીયાકૃતિ.

ન, વ, ન.

દેવતા મનુષ્ય નથી,
રાજાઓ મનુષ્ય છે,
∴ રાજાઓ દેવતા નથી.

વ, ન, ન,

રાજાઓ મનુષ્ય છે,
દેવતાઓ મનુષ્ય નથી,
∴ દેવતાઓ રાજા નથી.

ન, ધ, ૫,

દેવતાઓ મનુષ્ય નથી,
કેટલાક જીવ મનુષ્ય છે,
∴ કેટલાક જીવ દેવતા નથી.

વ, ૫, ૫.

દેવતાઓ મનુષ્ય છે,
કેટલાક જીવ મનુષ્ય નથી,
∴ કેટલાક જીવ દેવતા નથી.

તૃતીયાકૃતિ.

વ, વ, ધ.

મનુષ્યો દોષપાત્ર છે,
મનુષ્યો સજીવ પ્રાણી છે,
∴ કેટલાક સજીવ પ્રાણી દોષપાત્ર છે.

ધ, વ, ધ.

કેટલાંક મનુષ્ય રાજા છે,
મનુષ્યો દોષપાત્ર છે,
∴ કેટલાક દોષપાત્ર જીવ રાજા છે.

વ, ધ, ધ.

મનુષ્યો દોષપાત્ર છે,
કેટલાંક મનુષ્ય રાજા છે,
∴ કેટલાક રાજા દોષપાત્ર જીવ છે.

ન, વ, ષ.

મનુષ્યો દેવતા નથી,
મનુષ્યો સજીવ પ્રાણી છે,
∴ કેટલાંક સજીવ પ્રાણી દેવતા નથી.

ષ, વ, ષ,

કેટલાંક મનુષ્ય રાજા નથી,
મનુષ્યો દોષપાત્ર છે,
∴ કેટલાક દોષપાત્ર જીવ રાજા નથી.

ન, ધ, ષ.

મનુષ્યો દેવતા નથી
કેટલાંક મનુષ્યો સજીવ પ્રાણી છે,
∴ કેટલાંક સજીવ પ્રાણી દેવતા નથી.

ચતુર્થાકૃતિ.

વ, વ, ધ.

રાજાઓ મનુષ્ય છે,
મનુષ્યો દોષપાત્ર છે
∴ કેટલાક દોષપાત્ર જીવ રાજા છે.

વ, ન, ન.

રાજાઓ મનુષ્ય છે,
મનુષ્યો દેવતા નથી,
∴ દેવતાઓ રાજા નથી.

ધ, વ, ધ.

કેટલાંક સજીવ પ્રાણી મનુષ્ય છે,
મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે,

∴ કેટલાક દૃશ્યપાત્ર પદાર્થ સજીવ પ્રાણી છે.

ન, વ, પ.

દેવતા મનુષ્ય નથી,
મનુષ્યો સજીવ પ્રાણી છે,
∴ કેટલાક સજીવ પ્રાણી દેવતા નથી.

ન, ધ, પ.

દેવતા મનુષ્ય નથી,
મનુષ્યો સજીવ પ્રાણી છે,
∴ કેટલાક સજીવ પ્રાણી દેવતા નથી.

પ્રથમાકૃતિ એજ સર્વ ન્યાયનું પ્રધાનસ્વરૂપ છે, ન્યાયમાત્રની પ્રકૃતિ છે, બીજી ત્રણ આકૃતિ તો એ પ્રકૃતિની વિકૃતિ છે. પ્રથમાકૃતિનો ઉપયોગ આપણે કહી આવ્યા છીએ. એ આકૃતિમાંજ વ, ન, ધ, કે પ ગમે તે નિગમન ઉપજાવી શકાય છે. દ્વીતીયાકૃતિનો ઉપયોગ નિષેધપ્રધાન નિગમન ઉપજાવવામાં સારો થાય છે, તૃતીયાકૃતિથી એકદેશીનિર્દેશરૂપ નિગમનો ઉપજાવી શકાય છે. સર્વદેશીનિર્દેશરૂપ પૂર્વપક્ષનું ખંડન અપવાદ અથવા વ્યાઘાતથી દર્શાવવામાં, તૃતીયાકૃતિ સારી રીતે કામ લાગે છે. ચતુર્થાકૃતિમાં સર્વદેશી અને વિધિરૂપનિર્દેશ નિગમનમાં આવી શકતો નથી. એવો નિયમ છે કે સાધ્યાવયવ એટલે નિગમનનું મુખ્ય કારણ વ્યાપ્તિનિર્દેશ તે પ્રથમ જોઇએ, વ્યાપ્તિને પ્રકૃત પ્રસંગમાં લાગુ કરનાર પક્ષાવયવ તે તેના પછી જોઇએ, પણ આ ક્રમને ઉલટાવીને પણ કેટલાક ન્યાય પ્રવર્ત્તે છેઃ—

બધા क ग છે,
બધા ग म છે,
∴ બધા क म છે.

વાગ્વ્યાપારના ક્રમમાં આવા પ્રકાર પણ બની આવે છે અને ઉપયોગી છે. આવા પ્રકારને લંબાવવાથી ઘણી લાંબી ન્યાયશ્રેણિ થઇ શકે છે. એમાં ઘણા અવયવો આવે છે.

ન્યાય અને તેના સ્વરૂપ વિષેનો વિસ્તાર આર્યાવર્તમાંથી ગ્રીસમાં ગયેલો છે, અને ત્યાંથી અર્વાચીન યુરપમાં પ્રવર્તેલો છે. ગ્રીસમાં ન્યાયના પ્રવર્તક એરિસ્ટોટલે ત્રણજ આકૃતિઓ માનેલી છે, ચતુર્થને સ્વીકારી નથી; એ તો ગેલન નામના કોઇ પંડિતે ઉમેરેલી છે.

આ પ્રકારે વીચારતાં પ્રથમાકૃતિ એજ આકૃતિમાત્રની પ્રકૃતિ છે એટલે બીજી આકૃતિઓમાંના વિન્યાસોને વારંવાર પ્રથમાકૃતિના વિન્યાસનું રૂપ આપી જોઈને તપાસવામાં આવે છે. આવી રીતે અન્ય આકૃતિના વિન્યાસોને પ્રથમાકૃતિ અથવા પ્રકૃતિના વિન્યાસમાં ઉતારવા તેને પ્રકૃતિ-વિન્યાસ એવું નામ આપવામાં આવે છે. પ્રકૃતિવિન્યાસનો પ્રકારનું કાંઈક વિવેચન કરવું અત્ર આવશ્યક છે. ચારે આકૃતિનાં જે ઉદાહરણો આપણે હવણાંજ આપી ગયા છીએ તેના ઉપર લક્ષ રાખવું એટલે આ ઠેકાણે જે કહેવાય છે તે સહજે સમજાશે.

દ્વિતીયાકૃતિનો પ્રથમ વિન્યાસ (न व न) તે પ્રથમાકૃતિના દ્વિતીય વિન્યાસ (व व न) ની સહજ વિકૃતિ કરવાથી એટલે સહજ ફેરફાર કરવાથી આ વિન્યાસ તુરતજ પ્રકૃતિના દ્વિતીય વિન્યાસનું રૂપ ધરી શકશે. "દેવતા મનુષ્ય નથી" એ न–નિર્દેશ છે અને તેના વિધેય અને ઉદ્દેશનો પ્રદેશ સમાન છે કેમકે ઉભયે અવચ્છિન્ન છે, તેથી 'દેવતા મનુષ્ય નથી' એને સ્થાને 'મનુષ્ય દેવતા નથી' એમ પરિવર્ત કરીએ તો બાધ આવશે નહિ. ત્યારે,

મનુષ્ય દેવતા નથી,
રાજાઓ મનુષ્ય છે,
∴ રાજાઓ દેવતા નથી.

એવો પ્રકૃતિનો દ્વિતીય વિન્યાસજ થઇ રહ્યો.

દ્વિતીય વિન્યાસ (व न न) એમાં પ્રકૃતિ કરતાં બહુ વિકૃતિ થઇ ગઇ છે. વ્યાપ્તિનિર્દેશ કે જે સર્વદેશી હોવો જોઇએ તે તો અત્રે પ્રક્ષાવયવ છે, એટલે અવયવોના સાધારણ ક્રમનો પણ વિપર્ય થયેલો છે. વળી આ ઉપરાંત પક્ષાવયવમાં જે નિર્દેશ છે તેનો પરિવર્ત પણ કરી લીધો જણાય છે: 'મનુષ્યો દેવતા નથી' તેને સ્થાને 'દેવતાઓ મનુષ્ય નથી' એમ કર્યું છે. આ ઉભયે વિકૃતિઓ સુધારી લેવાથી પ્રકૃતિના દ્વિતીય વિન્યાસ ઉપર આ વિકૃતિને લાવી શકાશે.

	વિકૃતિ		પ્રકૃતિ
વિકૃતિ	રાજાઓ મનુષ્ય છે,		મનુષ્ય દેવતા નથી,
	દેવતાઓ મનુષ્ય નથી,		રાજાઓ મનુષ્ય છે,
	∴ દેવતાઓ રાજા નથી.		∴ રાજાઓ દેવતા નથી.

નિગમન નિષેધ-નિર્દેશ હોવાથી પરિવર્ત કરીને પ્રકૃતિ ઉપર લેઇ જવું પડે તો પણ કાંઇ બાધ નથી.

તૃતીય વિન્યાસ (ન ધ પ) એ તો ઘણો સાદો વિન્યાસ છે. પ્રથમાકૃતિના ચતુર્થ વિન્યાસમાં જે સાધ્યાવયવ છે તેનો શુદ્ધ પરિવર્તમાત્ર કરી લીધાથી આ વિન્યાસ ઉત્પન્ન થયો છે. એ પરિવર્ત સુતર છે કેમકે ન-નિર્દેશ હોવાથી તેનો પરિવર્ત કરવામાં કાંઈ બાધ નથી.

ચતુર્થ વિન્યાસ (વ પ પ) તે વધારે ગુંચવણ ભરેલો છે. સાધ્યાવયવમાં સર્વદેશી વિધિરૂપનિર્દેશ છે ને તે વ્યાપ્તિરૂપે ચાલી શકે, પણ પક્ષાવયવ કે જે પરામર્શ છે તે નિષેધરૂપ છે એ ચાલી શકે નહિ પરંતુ વાસ્તવિક સ્થિતિ એવી છે કે સાધ્યાવયવ વિધિરૂપ ભાસતે સતે નિષેધરૂપ છે અને પક્ષાવયવ નિષેધરૂપ ભાસતે સતે વિધિરૂપ છે. એ પ્રકાર નીચે પ્રમાણે સ્પષ્ટ થાય.

બધા क, ग છે; કોઇ અ-ग, क નથી,
કેટલાક अ ग નથી; કેટલાક अ અ-ग છે,
∴ કેટલાક अ क નથી; ∴ કેટલાક अ क નથી.

આ પ્રકારે વિચારતાં જણાય છે કે આમાં ખરેખરૂં હેતુ-પદ ग નથી પણ અ-ग છે. આમ હોવાથી ગુંચવણ થયેલી છે. આ વિન્યાસને પ્રથમાકૃતિના વિન્યાસનું રૂપ આપવા માટે સાધ્યાવયવનો વિપરીતકરણ કરીને પછી પરિવર્ત કરવો જોઇએ, એટલે 'બધા क ग છે' તેને સ્થાને કોઈ 'અ-ग, क' નથી એમ થાય છે. પછી પક્ષાવયવનું વિપરીતકરણમાત્ર કરવું એટલે કેટલાક अ ग નથી તેને સ્થાને કેટલાક अ અ-ग છે એમ થશે. આમ કરવાથી પ્રથમાકૃતિના ચતુર્થ વિન્યાસનું રૂપ પ્રાપ્ત થાય છે.

આ પ્રકારે આ વિન્યાસને પ્રથમાકૃતિમાં ઉતારી શકાય છે ને તેની વિશુદ્ધિ સિદ્ધ કરી લેવાય છે; પણ પ્રાચીન નૈયાયિકોએ આ કરતાં એક અન્યમાર્ગથી આ વિશુદ્ધિ સિદ્ધ કરેલી છે. એને તર્ક એવું નામ આપેલું છે; આપણા આર્યદેશના ન્યાયમાં પણ એને તર્ક કહે છે. તે આ પ્રકારે થાય છેઃ—

બધા क ग છે,
કેટલાક अ ग નથી,
∴ કેટલાક अ क નથી.

આવું આ વિન્યાસનું રૂપ છે. હવે "કેટલાક अ क નથી" એને ખોટું કહો તો એ નિર્દેશનો વ્યાઘાતનિર્દેશ જે કે "બધા अ क છે"

એવો થાય તે ખરો છે એમ સ્વીકારવુંજ જોઇએ—ત્યારે આ નવા નિર્દેશને લેતાં, આપણને "બધા अ ग છે" એવું નિગમન પ્રાપ્ત થાય છેઃ—

બધા क ग છે,
બધા अ क છે,
∴ બધા अ ग છે.

આ પ્રથમાકૃતિનો પ્રથમ વિન્યાસ થયો. પણ મૂલના અવયવોથી આપણા જાણવામાં છે કે "કેટલાક अ ग નથી" તો "બધા अ ग છે" એ કેમ ખરૂં હોઇ શકે? ત્યારે આ વિન્યાસમાંનો એકાદ અવયવ ખોટો હોવો જોઇએ "બધા क ग છે" એ તો મૂલનોજ સાધ્યાવયવ છે એટલે તેના વિષે શંકા નથી; દોષ તો "બધા अ क છે" એમાંજ હોવો જોઇએ. આ નિર્દેશની સત્યતા સ્વીકારીએ તો મૂલના જે બે અવયવો તેનાથી તેનો વિરોધ છે, માટે આ નિર્દેશજ ખોટો છે, અને એનો વ્યાઘાત જે "કેટલાક अ क નથી" તેજ ખરો છે. આ પ્રકારે મૂલનું નિગમન યથાર્થ છે એવું આવા તર્કથી કરીને સિદ્ધ થતાં આ વિન્યાસની શુદ્ધતા સિદ્ધ થાય છે.

તૃતીય આકૃતિના છએ વિન્યાસને હવે પ્રથમાકૃતિમાં ઉતારવાનો યત્ન કરી જોઇ તેમની શુદ્ધતા બતાવીએ. પ્રથમ વિન્યાસ (व व ध) તે પ્રથમાકૃતિના તૃતીય વિન્યાસનું સહજ રૂપાન્તર છે, ને તે એટલુંજ કે પક્ષાવયવ એકદેશીને સ્થાને સર્વદેશી છે. શુદ્ધ પરિવર્તથી આ અવયવને બદલી નાખીએ તો પ્રથમાકૃતિના ત્રીજા વિન્યાસનું રૂપ થઇ રહે છે.

દ્વિતીયવિન્યાસ (ध व ध) એમાં અવયવોનો વ્યુત્ક્રમ છે, તેથી પક્ષાવયવને સાધ્યાવયવ કરીએ અને સાધ્યાવયવને પક્ષાવયવ કરીએ, તથા એમ કરતાં જે નવો પક્ષાવયવ થાય તેનો શુદ્ધ પરિવર્ત કરીએ તો પ્રથમાકૃતિના તૃતીય વિન્યાસનું રૂપ આવી રહે છેઃ નિગમનનો પણ પરિવર્ત કરવો પડશે.

તૃતીય વિન્યાસ (व ध ध) તે તો પ્રથમાકૃતિના તૃતીય વિન્યાસનો એક નજીવો પ્રકારજ છેઃ—

બધા क ग છે,
કેટલાક क च છે,
∴ કેટલાક च ग છે.

આમાં મૂલ વિન્યાસ કરતાં ઝાઝો ફેર નથી. પક્ષાવયવ 'કેટલાક च क છે' એવો હોય તો પ્રથમાકૃતિનો તૃતીય વિન્યાસ થઈ રહે છે, તેને સ્થાને એ અવયવના સરખોજ 'કેટલાક क च છે' એવો અવયવ મૂકવાથી આ વિન્યાસ ઉદ્‌ભવ્યો છે.

ચતુર્થ વિન્યાસ (न व ष) તે ઉપર જણાવેલા તૃતીયથી બરાબર ઉલટો છે. પ્રથમાકૃતિના ચતુર્થ વિન્યાસ કરતાં આ વિન્યાસમાં એટલોજ ફેર છે કે પક્ષાવયવ સર્વદેશી છે, પણ તેનો પરિવર્ત કરવાથી આ વિન્યાસને પ્રકૃતિ ઉપર આણી શકાશે.

પંચમ વિન્યાસ (ष व ष) તેમાં જે ગુંચવણ થયેલી છે તે જોતાં દ્વિતીયાકૃતિના છેલ્લા વિન્યાસને મળતો આવે છે. ઉભયે અવયવ સ્વરૂપતઃ જેવા છે તે કરતાં અન્યથા ભાસે છે.

કેટલાક क ग નથી,
બધા क च છે,
∴ કેટલાક च ग નથી.

સર્વદેશી એવા વ્યાપ્તિનિર્દેશ ઉપરથી પરામર્શ ઉપજાવવાને અર્થે આપણે વ્યાપ્તિનિર્દેશની શોધ કરીએ તો તે, અત્રે સાધ્યાવયવને બદલે પક્ષાવયવમાં મળી આવે છે. છતાં પણ જે દેખીતો સાધ્યાવયવ અને વાસ્તવિક પક્ષાવયવ છે તે પાછો નિષેધમુખ હોઇ પરામર્શમાં કામ આવે તેવો નથી. આટલા માટે ઉભયે અવયવોમાં કાંઇ ફેરફાર કરવો પડશે. વિપરીતકરણથી કરીને સાધ્યાવયવને વિધિમુખ કરવો, ને પછી તેનો પરિવર્ત કરવો. પછી એને પક્ષાવયવ ગણી ન્યાયરચના કરવીઃ—

બધા क च છે,
કેટલાક અ–ग क છે,
કેટલાક અ–ग च છે. અથવા વિપરીતકરણ અને પરિવર્ત કરતાંઃ—કેટલાક च ग નથી.

પ્રાચીન નૈયાયિકો આને પણ તર્કથી કરીને વિશુદ્ધ કરી જોતા હતા. તેનો પ્રકાર આગળ દર્શાવાઈ ગયો છે. નિગમનનો વ્યાઘાત ખરો માની ન્યાય વિસ્તારવો અને એકાદ અવયવનો વિરોધ સિદ્ધ કરવો; જેથી આરોપિત તર્કાવયવ ખોટો કરતાં શંકિત નિગમન તદવસ્થ રહેશે.

છઠ્ઠો વિન્યાસ (व ष प) તે પણ પ્રથમાકૃતિના ચતુર્થ વિન્યાસનો નહિ

જેવો સ્વીકાર છે. પક્ષાવયવનો પરિવર્ત કરતાં યથેષ્ટ થઇ રહે છે.

ચતુર્થાકૃતિના વિન્યાસો તો પ્રથમાકૃતિના વિન્યાસો કરતાં કેવલ ઉંધા છે, પરંતુ ઘણીજ સાદી રીતે પ્રાપ્ત કરેલા છે. અવયવોનો વિનિમય કરી કહીં કહીં પરિવર્ત કરવાથી ચતુર્થાકૃતિના પાંચે વિન્યાસ પ્રાપ્ત થાય છે.

પ્રથમ વિન્યાસ (व व ध) ના અવયવોનો વિનિમય કરવાથી પ્રથમાકૃતિનો પ્રથમ વિન્યાસ આવે છે:—

બધા च क છે,
બધા क ग છે,
∴ કેટલાક ग च છે.

એનો પ્રકૃતિવિન્યાસ,

બધા क ग છે,
બધા च क છે,

પણ આ ઉપરથી નિગમન 'બધા च ग છે' એવું આવશે જેનો વિશિષ્ટ પરિવર્ત કરતાં 'કેટલા ग च છે' એવું જે ચતુર્થાકૃતિનું નિગમન તે આવી રહેશે.

દ્વિતીયવિન્યાસ (व न न) ના અવયવોનો વિનિયમ કરીએ તો પ્રથમાકૃતિનો દ્વિતીય વિન્યાસ આવી રહે છે. પ્રથમાકૃતિના નિગમનનો શુદ્ધ પરિવર્તમાત્ર કરવો પડશે.

તૃતીય વિન્યાસ (ध व ध) તે પણ અવયવોના વિનિયમથી પ્રકૃતિ ઉપર જાય છે. પ્રકૃતિના નિગમનનો પરિવર્ત કરવો પડે છે.

ચતુર્થ વિન્યાસ (न व ष)ના ઉભયે અવયવોનો વિનિમય નહિ પણ પરિવર્ત કરવો જોઇએ; સાધ્યાવયવનો શુદ્ધ અને પક્ષાવયવનો વિશિષ્ટ પરિવર્ત કરવો.

પંચમવિન્યાસ (न ध ष)નું પ્રકૃતિસ્થાપન ચતુર્થની પેઠેજ થાયછે.

આ પ્રકારે અવયવોના વિનિમયથી કે પરિવર્તથી આકૃતિના વિન્યાસો પ્રકૃતિ ઉપરથી ઉપજાવેલા છે. અવયવોનો ક્રમ ગમે તે હોય તેથી પરામર્શને કાંઇ હાનિ થતી નથી.

આ ઉપરથી સ્પષ્ટ જણાય છે કે ત્રણે આકૃતિના જે પંદર વિન્યાસો શુદ્ધ ઠરેલા છે તે પ્રથમાકૃતિના ચાર વિન્યાસોનાંજ રૂપાંતર છે પ્રથમાકૃતિ અથવા પ્રકૃતિ ઉપર પ્રત્યેક વિન્યાસોને લાવવાનો જે પ્રકૃતિકરણવ્યાપાર તેની આવશ્યકતા એટલા ઉપરથી છે કે ન્યાયપ્રકૃતિના જે આઠ સા-

દા નિયમો આપણે આપી ગયા તે પ્રથમાકૃતિ કે જે સર્વ ન્યાયનું સામાન્ય સ્વરૂપ છે તેનેજ લાગુ થાય તો બાકીના બધા વિન્યાસોને એ પ્રકૃતિ ઉપર આણવા જોઇએ. એ નિયમો જો સર્વત્ર લાગુ થઈ શકે તો આ ગ કરવાંની જરૂર રહે નહિ. ન્યાયના નિયમો આગળ ઉપર કેવે પ્રકારે દરશે અને લાગુ થશે તેના ઉપર આ પ્રકૃતિકરણની આવશ્યક્તા કે નિરુપયોગિતાનો આધાર રહેશે.

૬. પ્રત્યેક આકૃતિના વિન્યાસો અને બીજી, ત્રીજી અને ચોથી આકૃતિના વિન્યાસોનું પ્રકૃતિકરણ યથાર્થ રીતે સ્મરણમાં રહે તે અર્થે એક કારિકા પ્રચલિત છે.

નારાચછંદ.

સવાવવા, મનાવના, યવાધવા, કનાધપા;
મનીવના, મનૂનિની, કનોધપા, સવાષ્લપા;
યવાપ્રથા, યધોવુધી, યવાધિધા, કનાપ્રપા,
તૃતીયમાં બીજા રહ્યા સપષ્ટવપા, કનાધિપા; ૧
સનૂવધ નિનૂનની, યન્નૂવધી કનીપ્રપા,
ચતુર્થમાં ઉમેર એક બાકી છે કનીધિપા;
વિચારઇ–ઉ–કાર, રેફ, અર્ધ લે લકારને,
સકારને, મકારને, યકારને, કકારને. ૨

સવાવવા, સનૂવધ, રધૂવધી, કનાધપા, ઇત્યાદિ ચારચાર અક્ષરના જે જે શબ્દો છે તે એક એક વિન્યાસનાં નામ છે. પ્રથમ ચરણના ચાર વિન્યાસ તે પ્રથમાકૃતિના ચાર વિન્યાસ છે, દ્વિતીય ચરણના ચારવિન્યાસ દ્વિતીયાકૃતિના છે, તૃતીય અને ચતુર્થ ચરણના છ વિન્યાસ તૃતીયાકૃતિના છે. બીજી કડીનાં પ્રથમ બે ચરણના પાંચ વિન્યાસ ચતુર્થાકૃતિના છે. વ, ધ, ન, પ એ નિર્દેશસૂચક સંજ્ઞાઓ છે, અને તેમના ક્રમાનુસાર પ્રત્યેક વિન્યાસના અવયવોનો ક્રમ છે. સ, મ, ય, ક એ અક્ષરોમાં એવી સંજ્ઞા છે કે પ્રથમાકૃતિ વિના અન્ય આકૃતિનો જે વિન્યાસ એ અક્ષરોમાંના જે કોઈ અક્ષરથી શરૂ થતો હોય તે પ્રથમાકૃતિના તેના તેજ અક્ષરથી શરૂ થતા વિન્યાસનું રૂપ પ્રકૃતિવિન્યાસ વખતે ધારણ કરશે. દ્વિતીયાકૃતિનો સવાષ્લપા, તૃતીયનો સપષ્ટવપા, ઇત્યાદિનો પ્રકૃતિ વિન્યાસ કરતાં પ્રથમમાં સ–કારથી શરૂ થતો સવાવવા એ વિન્યાસ છે તેજ આવશે. નિર્દેશવાચક વ, ધ, ન, પ એ સંજ્ઞાની પછી હ્રસ્વ

અથવા દીર્ઘ 'ઇ', હ્રસ્વ અથવા દીર્ઘ 'ઉ' અને કહીંક 'ર' તથા 'લ' આવે છે. એ ચારે સંજ્ઞાનો ઉપયોગ એ છે કે પ્રકૃતિસ્થાપન સમયે શી પ્રક્રિયા અવયવો ઉપર કરવાની છે તે જણાય. જે અક્ષરની પછવાડે ઇ-કાર આવે (હ્રસ્વ કે દીર્ઘ) તે અક્ષરવાચ્ય અવયવનો શુદ્ધ પરિવર્ત કરવો; જે અક્ષરની પાછળ ઉ-કાર (હ્રસ્વ કે દીર્ઘ) આવે તે અક્ષરવાચ્ય અવયવનો ને બીજા અવયવનો વિનિમય કરવો; જે અક્ષરની ભેગો કે તુરતજ તેની પછવાડે 'ર'-કાર અથવા રેફ આવે તે અક્ષરવાચ્ય અવયવનો વિશિષ્ટ પરિવર્ત કરવો; અને જે અક્ષરની તુરતજ પછવાડે અથવા તેના ભેગો લ-કાર આવે તે આખા વિન્યાસનું પ્રકૃતિસ્થાપન તર્કપદ્ધતિથી કરવું અને લ-કારની આગળના અક્ષરવાચ્ય અવયવનો વિરોધી નિર્દેશ પ્રતિપાદન કરી આખા વિન્યાસની શુદ્ધતા કરી આપવી. આ કારિકાને 'સમયક' એવું નામ આપ્યું છે, અમુક પ્રકારનો સંકેત-સમય-તે જેને વિષે વ્યંજિત કરવાને સંગ્રહી રાખ્યો છે તેવી એ સમયકકારિકા છે.

૭ ન્યાયના સામાન્ય નિયમો ઉપરથી પ્રત્યેક આકૃતિના નિયમોનું સ્વરૂપ સહજે ઉપજાવી શકાય છે.

૮ ન્યાયપ્રક્રિયાને સામાન્ય રીતે લાગુ પડે તેવા આઠ નિયમો આપણે આગળ આપી ગયા છીએ, અને તે નિયમોને આધારેજ આપણે વિન્યાસોના શક્ય એવા પ્રકારમાત્રની પરીક્ષા કરી, તથા આકૃતિ અનુસાર તેમને ગોઠવી અને ઓગણીસ વિન્યાસોને વિશુદ્ધ ઠરાવેલા છે. એ ઓગણીસેની વિશુદ્ધતાનો વિચાર કરીને આપણે સારી રીતે વિન્યાસ તથા ન્યાયના સ્વરૂપથી પરિચિત થયા છીએ એટલે હવે ન્યાયના જે નિયમો છે તેને આધારે આકૃતિના નિયમો પણ સહજે કહી શકીશું. જે નિયમો ન્યાયસામાન્યના નિયમો છે તે પ્રથમાકૃતિને યથાર્થ રીતે લાગુ થાય છે એટલે તે માટે તો બીજા નિયમો ઉપજાવવાની આવશ્યકતા નથી. બીજી આકૃતિઓના નિયમો ઉપજાવી જોઇએ કે જેથી આ વિષયની વધારે સારી વ્યુત્પત્તિ થાય.

દ્વિતીયાકૃતિમાં—

(૧) એક અવયવ નિષેધમુખ જોઇએ.

(૨) સાધ્યાવયવ સર્વદેશી જોઇએ.

ઉભયે અવયવ વિધિમુખ હોય તો હેતુપદ ઉભયત્ર વિધિપદ હોવાને લીધે અનવચ્છિન્ન રહી જાય અને હેત્વનવચ્છેદદોષ આવે. જો સા-

ધ્યાવયવ એકદેશી હોય તો નિગમન પણ એકદેશી થવા જાય જેથી સાધ્યાનવચ્છેદદોષ આવે. આ નિયમો ઉપરથી સ્પષ્ટ છે કે આ આકૃતિથી નિષેધમુખ નિગમન ઉપજાવવું ઠીક પડે છે.

તૃતીયાકૃતિમાં—

(૧) પક્ષાવયવ વિધિમુખ જોઇએ.

(૨) નિગમન એકદેશી થાય છે.

પક્ષાવયવ નિષેધમુખ હોય તો નિગમન પણ નિષેધમુખ થાય અને સાધ્યપદ વિધિરૂપ થવાથી સાધ્યાનવચ્છેદદોષ આવે. નિગમન એકદેશી જોઇએ કેમકે પક્ષાવયવ વિધિમુખ હોવાથી સર્વદેશી નિગમન ઉપજાવતાં, પક્ષાનવચ્છેદદોષ આવે. સર્વદેશી નિષેધમુખ નિગમનમાં ઉભયે પદનો અવચ્છેદ થશે અને તે ઉભયેને અવયવોમાં અવચ્છિન્ન કરવા માટે ઉભયે અવયવ નિષેધમુખ રાખવા જોઇશે, જે અશક્ય છે.

ચતુર્થાકૃતિમાં—

(૧) નિષેધમુખ ન્યાયોમાં સાધ્યાવયવ સર્વદેશી જોઇએ. એમ ન હોય તો સાધ્યાનવચ્છેદદોષ આવશે

(૨) જો સાધ્યાવયવ વિધિમુખ હોય તો નિગમન સર્વદેશી જોઇએ. એમ ન થાય તો હેત્વનવચ્છેદ દોષ થશે.

(૩) પક્ષાવયવ નિષેધમુખ હોય તો ઉભયે અવયવ સર્વદેશી જોઇએ. એમ ન થાય તો હેત્વનવચ્છેદ અને સાધ્યાનવચ્છેદ એ દોષ આવશે.

(૪) પક્ષાવયવ વિધિમુખ હોય તો નિગમન એકદેશી જોઇએ. એમ ન થાય તો પક્ષાનવચ્છેદદોષ આવશે.

૮ નૈયાયિકોએ ન્યાયના નિયમોમાત્રને એક નિયમના સ્વરૂપમાં સમાવવાનો યત્ન કરેલો છે.

ગ્રીક લોકોના પ્રસિદ્ધ નૈયાયિકોએ એવો એક નિયમ કર્યો હતો કે "એક વર્ગ વિષે જેનો વિધિ કે નિષેધ કરવામાં આવે તેનો એજ વર્ગના કોઇ પણ ભાગને વિષે પણ વિધિ કે નિષેધ થાય." આવી રીતે આ નિયમ જણાવાથી તો જેને આપણે અપરોક્ષાનુમિતિ કહીએ છીએ તે કરતાં પરોક્ષાનુમિતિનો પ્રકાર જુદો પડી શકતો નથી. 'બધાં માણસ મરણશીલ છે', એટલે આ માણસ, એક માણસ, દશ માણસ, તે પણ મરણશીલ છે એમ અપરોક્ષ રીતેજ, આ નિયમ જોતાં, સમજાય છે; પણ એ ન્યાયસ્વરૂપ નથી. ન્યાય અને પરામર્શમાં તો 'માણસ' એ સં-

જ્ઞાવાળું નહિ પણ 'રાજા' એવી અન્ય સંજ્ઞાવાળું માણસ મરણશીલ છે એમ આપણે સિદ્ધ કરવાનું હોય છે. 'માણસ મરણશીલ છે,' માટે 'રાજા મરણશીલ છે' એમ કહી શકાય નહિ, કેમકે 'રાજા માણસ છે' એવા એક નિર્દેશની અપેક્ષા રહે છે. આવું યથાર્થ પરામર્શ અને ન્યાયનું જે વાસ્તવિક સ્વરૂપ તેને આ સિદ્ધાન્ત લાગુ પડી શકતો નથી. એમાં આવો જે દોષ છે તે દૂર કરવાના ઉદ્દેશથી એ સિદ્ધાન્તને આ પ્રમાણે સુધારી શકાય: "જે એક સમગ્ર વર્ગ વિષે સત્ય હોય તે એ વર્ગમાં જે હોય અથવા આણી શકાય તેના વિષે પણ સત્ય છે." આ પ્રકારે એ સિદ્ધાન્ત કહી બતાવવાથી ન્યાયમાં પરામર્શ જણાવનાર અવયવની અપેક્ષા સ્પષ્ટ થાય છે.

વધારે સ્પષ્ટ રીતે એ નિયમનું આવું રૂપાન્તર કરવામાં આવે છે:—

"તેના તે દ્રવ્ય કે ધર્મ સાથે સામાનાધિકરણ્યવાળાં દ્રવ્ય કે ધર્મ પરસ્પરમાં પણ સામાનાધિકરણ્યવાળાં હોય છે." અધિકરણ એટલે સ્થાન. કોઇ દ્રવ્ય કે કોઈ ધર્મ એક અમુક દ્રવ્ય કે ધર્મ સાથે જે સ્થાને રહે તેજ સ્થાને જો પ્રથમ કરતાં બીજાં દ્રવ્ય કે બીજો ધર્મ પણ રહેતાં જણાય તો પ્રથમના દ્રવ્ય કે ધર્મનો પછીના દ્રવ્ય કે ધર્મ સાથે સમાનાધિકરણ્યસંબંધ થવોજ જોઇએ. બે જુદા ગુણ જેવા કે રાજધર્મ (રાજાના ગુણ) અને મનુષ્યધર્મ તેમનું સામાનાધિકરણ્ય છે, અને મનુષ્યધર્મ તથા દોષપાત્રતાનું સામાનાધિકરણ્ય છે, ત્યારે રાજધર્મ અને દોષપાત્રતા એમનું પણ સામાનાધિકરણ્ય છેજ. આ પ્રકારનું આ નિયમનું સ્વરૂપ તે 'એકની એક વસ્તુ સાથે સમાન એવી બે વસ્તુ પરસ્પરને સમાન છે' એવા ગણિતશાસ્ત્રના સ્વીકૃતપક્ષનું રૂપાન્તર છે.

કેટલાક આ નિયમને એમ યોજે છે કે એકની એક વસ્તુ સાથે મળતી આવતી બે વસ્તુઓ પરસ્પરને મળતી આવેછે, પણ એ રૂપાન્તરથી આ સિદ્ધાન્તને પરામર્શવ્યાપારનો આધાર માનવામાં બાધ આવે છે. ન્યાયથી કરીને યથાર્થ અનુમિતિ પ્રાપ્ત કરવાને અર્થે એટલું આવશ્યક છે કે ન્યાયમાં પ્રયોજેલાં પદ પોતપોતાનો સમગ્ર અર્થ સૂચવેછે કે ન્યૂનાધિક સૂચવેછે તે જાણવું અને દર્શાવવું. જેટલા શબ્દો પ્રયોજાય છે અને ન્યાયમાં જેટલાં પદ આવેછે તે બધાં સમાનપ્રદેશવાળાં હોય તો આ નિયમે અનુમાનવ્યાપાર સારી રીતે ચાલે, પણ તેમ છે નહિ, એટલે આ નિયમથી અનુમિતિ થવામાં બાધ આવેછે. બનો અમાં સમાસ છે, સમગ્ર બનો અમાં સમાસ છે, એજ રીતે કનો બમાં સમાસ છે, તો અવશ્ય અમાં કનો સમાસ છેજ; પણ આપણે જાણીએ છીએ કે અ-

માં અનેા સમાસ છે તેમ બીજી ઘણીક વસ્તુઓમાં પણ બનેા સમાસ છે, એટલે અને કનેા સંબંધ બદ્વારા કરાવતા પૂર્વે બના પ્રદેશને સરખેા ક-રવેા પડશે, આ પ્રમાણે કરવાનેા કોઈ પણ માર્ગ ઉક્ત નિયમમાંથી મ-ળતેા નથી.

એકંદર વિચારતાં 'તેના તે દ્રવ્ય કે ધર્મ સાથે સામાનાધિકરણ્યવાળાં' ઇત્યાદિ રૂપે સુધારેલું જે આ નિયમનું કથન તે સમગ્ર અનુમાનવ્યાપા-રનું સર્વગ્રાહી અને સૂક્ષ્મ સ્વરૂપ છે એમાં કાંઈ સંશય નથી. 'કાલિદાસ ગરીબ છે,' 'કાલિદાસ કવિ છે' માટે 'કેટલાક ગરીબ માણસેા કવિ છે' એ-વા અનુમિતિપ્રકારેા જે એક વ્યક્તિમાત્રને ઉદ્દેશેલા નિર્દેશથી રચાય છે તે પરેાક્ષ અનુમાનપદ્ધતિના અપવાદરૂપ છે, અને જો કે એને સર્વ-દેશી નિર્દેશરૂપે માનીને પરેાક્ષાનુમાનના પ્રકારેામાં ગાની લેવામાં આવેછે તેા પણ એવા પ્રકારેાનેા ઉક્ત નિયમમાં સમાસ થતેા નથી; કેમકે એમાં જે નિગમન છે તે વાસ્તવિક રીતે 'કેટલાક ગરીબ માણસ કવિ છે' એવું નથી પણ 'એક ગરીબ માણસ કવિ છે' એવું છે, અને તેતેા પરેાક્ષાનુમિ-તિથીજ સમજાયછે. જ્યાં કેવલ શબ્દનિર્દેશ નહિ પણ વસ્તુનિર્દેશવાળા અવયવેા હેાય ત્યાં પરેાક્ષાનુમિતિ સ્પષ્ટ રીતે લાગુ થાયછે અને તેવા બધા પ્રકાર આ નિયમમાં સમાય છે.

એનું વધારે પ્રમાણ એ છે કે ન્યાયસામાન્યના જે છ કે આઠ નિય-મેા માનવામાં આવ્યા છે તે બધા આ એક નિયમમાંથીજ ફલિત થાય છે. ત્રણ પદ અને ત્રણ અવયવ હેાવાનેા નિયમ તેા આ સિદ્ધાન્તને જોતા-ની સાથેજ સ્પષ્ટ થાય છે કેમકે જે સરખાવટ કરવાની છે તે ત્રણ પદ વિ-ના અને પ્રત્યેકનું પરિણામ જણાવનાર ત્રણ નિર્દેશ વિના બનવાની નથી. હેતુપદ, સાધ્યપદ, કે પક્ષપદની અવચ્છિન્નતા વિષેના નિયમેા પણ એમાં-થીજ ઉદ્ભવે છે કેમકે સામાનાધિકરણ્ય સિદ્ધ કરવા માટે હેતુપદ કે જે ઉભયસાધારણ અધિકરણ છે તે અવચ્છિન્નજ જોઇએ, એમજ નિગમનમાં જે પદના સમગ્ર પ્રદેશ વિષે બેાલવું હેાય તે પદનેા તેટલેાજ પ્રદેશ અવ-યવેામાં આવેલેા જોઇએ કેમકે એમ ન થાય તેા સરખાવટ થઇ સામાના-ધિકરણ્યનેા નિર્ણયજ બને નહિ. નિષેધમુખ અવયવેાથી નિગમન નીપજ-તું નથી એ નિયમ પણ સ્પષ્ટ છે કેમકે નિષેધથી કરીને સામાનાધિકરણ્ય પ્રતિપાદિત થતું નથી. એમજ એક અવયવ નિષેધમુખ હેાય તેા નિગમન નિષેધમુખ થાય એ નિયમ પણ સામાનાધિકરણ્યનેા નિષેધ થતાં જે પરિ-ણામ આવે તેનુંજ નિર્વચનમાત્ર છે.

અભ્યાસપાઠ.

ન્યાયના સ્વરૂપ અને પ્રકાર વિષે આટલો બધો વિસ્તાર કરવાનું મુખ્ય પ્રયોજન એ છે કે પરામર્શ કરવામાં જે દોષ આવે તે સહજે પકડી શકાય.

ઘણાક ન્યાય એવા હોય છે કે દેખીતા યથાર્થ ભાસે પણ વાસ્તવિક રીતે યથાર્થ હોતા નથી, તેમની પરીક્ષા કરીને અયથાર્થતાનો ભાગ જુદો કરી શકાય એ હેતુથી આ બધી ચર્ચા ઉપયોગી છે. એવા ન્યાયાભાસ જ્યારે જણાય ત્યારે, અથવા કોઇ પણ નિબંધમાં જણાવેલા વિચારને ન્યાયને રૂપે ગોઠવવો હોય ત્યારે, એમ કરવું કે નિગમન શું છે તે પ્રથમે ખોળી કાઢવું. તે હાથ આવ્યા પછી તેને એક નિર્દેશના રૂપમાં વિધેય અને ઉદ્દેશ સ્પષ્ટ સમજાય તેવી રીતે ગોઠવવું, એટલે ન્યાયનાં સાધ્યપદ અને પક્ષપદ તુરત હાથ આવશે. એ પછી એ નિબંધમાં એ બે પદને સંબંધ કરાવનાર જે કોઈ શબ્દ (હેતુપદ) હોય તેને શોધી કાઢવો; હેતુપદ નિગમનમાં હોતું નથી અને અવયવોમાં આવે છે. તે પછી હેતુપદ અને સાધ્યપદનો સંબંધ કરાવનાર એકનિર્દેશ રચવો; એ સાધ્યાવયવ થશે. એમજ પક્ષાવયવ પણ થશે. આ પ્રકારે બે અવયવ અને નિગમન યથાર્થ રીતે લખી દીધા પછી એ પરામર્શવ્યાપાર યથાર્થ છે કે અયથાર્થ તે જોવાને ન્યાયના સામાન્ય નિયમોથી તેની પરીક્ષા કરવી. જે વિન્યાસો શુદ્ધ ઠરેલા છે તેમાંના કોઇની સાથે પ્રકૃત ન્યાય મળતો આવે તો તેને યથાર્થ જાણવો, ન આવે તો નહિ; એમ ન કરાય તો કઇ આકૃતિમાં એ ન્યાય આવે છે તે સમજી લેઇને આકૃતિના નિયમોથી એ ન્યાયની પરીક્ષા કરવી; અથવા ન્યાયસામાન્યના નિયમો લાગુ કરીને પણ દોષ શોધી જોવો. ન્યાયસામાન્યના જે નિયમો છે તેમાંના હેત્વનવચ્છેદ અને સાધ્યાનવચ્છેદ કે પક્ષાનવચ્છેદનો નિયમ વારંવાર ન્યાયાભાસમાં તૂટેલો હોય છે. નિષેધમુખ અવયવોવાળા ન્યાયથી કોઇને પણ ભ્રાંતિ થાય નહિ, અને એક અવયવ

નિષેધમુખ હોય તો નિગમન નિષેધમુખ થાય એ પણ સર્વ કોઇ સમજી શકે.

આ રીતે કરવું ઠીક ન પડે તો આકૃતિ કે વિન્યાસ કશાનો વિચાર કર્યા વિના જે પ્રકૃતિવિન્યાસ 'સવાવવા' ઇત્યાદિ પ્રથમાકૃતિના છે તે ઉપરજ પ્રકૃત ન્યાયને લેઇ જવાનો ઉદ્યોગ કરવો. પરામર્શવ્યાપારનું સ્વરૂપજ એવું છે કે નિગમન જે છે તે કોઇ વધારે પ્રદેશવાળા અન્યનિર્દેશનું (વ્યાપ્તિનું) સંકુચિત રૂપાન્તરજ છે. આવી જે વ્યાપ્તિ તે સારે અવયવોમાંથીજ મળવી જોઇએ, એજ મુખ્યાવયવ થયો. વ્યાપ્તિ અને પક્ષનો સંબંધ કરાવનાર એક નિર્દેશ, એટલે કે વ્યાપ્તિને લાગુ કરી આપનારો નિર્દેશ પણ અવયવોમાં મળવો જોઇએ. એ બીજો અવયવ થયો. આ ઉભયે અવયવો ઘણી વખત વિચિત્ર વિચિત્રરૂપે આવે, પણ તેમને પરિવર્ત તથા વિપરીત પરિવર્તથી કરીને સાદે રૂપે બતાવતાં આપણને આવડવું જોઇએ. એવી વ્યુત્પત્તિને અર્થેજ પરામર્શવ્યાપારના વિવેચનનો આ બધો વિસ્તાર છે. નિગમનને પણ પરિવર્ત કે વિપરીતકરણ જે કરવું પડે તે કરવું. આ રીતે આકૃતિ કે વિન્યાસનો વિચાર કર્યા વિના પણ હર કોઈ નિબંધને આપણે પ્રકૃતિવિન્યાસ ઉપર લાવી શકીએ અને તેની શુદ્ધાશુદ્ધતા સમજી શકીએ.

માણસો મરણશીલ છે, બધા क ग છે, व—
કૂતરાં માણસ નથી, કોઇ स क નથી, न
∴ કૂતરાં મરણશીલ નથી, ∴ કોઇ स ग નથી. न

(૧) આ ન્યાય પ્રથમાકૃતિમાં છે, પણ તેમાં व न न એવો કોઇ વિન્યાસ છે નહિ એટલે અયથાર્થ છે. (અથવા)

(૨) 'મરણશીલ' એ સાધ્યપદ નિગમનમાં અવચ્છિન્ન છે પણ અવયવમાં અનવચ્છિન્ન છે. (અથવા)

(૩) ન્યાયસામાન્યના નિયમોથી આ ન્યાય વિરુદ્ધ છે કેમકે પક્ષાવયવ નિષેધમુખ છે.

બીજું ઉદાહરણઃ—

ગ્રહોમાત્ર ગોળ છે, બધા क ग છે, व
ચક્ર ગોળ છે, બધા स ग છે, व
∴ ચક્ર ગ્રહ છે. બધા स क છે. व

(૧) આ ન્યાય દ્વિતીયાકૃતિમાં છે, પણ व व व એવો વિન્યાસ તે આકૃતિમાં નથી. (અથવા)

(૨) હેત્વનવચ્છેદ દોષ છે. (અથવા)
(૩) દ્વિતીયાકૃતિના નિયમનો ભંગ છે—એક અવયવ નિષેધમુખ હોવો જોઇએ.

પ્રામાણિક માણસ સ્વકર્તવ્ય કરેછે,
આ માણસ સ્વકર્તવ્ય કરેછે,
∴ આ માણસ પ્રામાણિક છે.

આ ન્યાય પણ ઉપર જણાવેલા ત્રણે પ્રકારે અયથાર્થ છે.

છેલ્લાં બે ઉદાહરણો અયથાર્થ હોઇ ન્યાયાભાસરૂપે યથાર્થમાં ખપી જાય તેવા પ્રકારનાં છે. આ બે ન્યાયમાં ન્યાયાભાસતા શાથી આવેછે તે જોવા જેવું છે 'ચક્ર ગ્રહ છે' એમ સિદ્ધ કરવા માટે આપણા હાથમાં એવી કોઇ વ્યાપ્તિ હોવી જોઇએ કે જેમાંથી આ નિર્દેશ ફલિત થાય, એટલે કે જેમાં આ નિર્દેશ સમાય. તેવો સર્વદેશી વ્યાપ્તિરૂપનિર્દેશ એવો થાય કે 'ગોલ પદાર્થમાત્ર ગ્રહ છે.' પછી આ વ્યાપ્તિને પક્ષ સાથે સંબંધ કરાવનાર એક નિર્દેશ જોઇએ: 'ચક્ર ગોલ પદાર્થ છે.' આવા બે અવયવ હોય તો 'ચક્ર ગ્રહ છે' એ નિગમન યથાર્થ થાય. પરંતુ એ પરામર્શ, ઉપર જેવો આવી ગયો તેવો તો અત્ર ધારેલા અવયવો—વાળો નથી; એમાં 'ગોલ પદાર્થમાત્ર ગ્રહ છે' એવા અવયવને બદલે એનું પરિવર્તિતરૂપ 'ગ્રહો ગોલ છે' એટલુંજ મળેછે, ને તે યથાર્થ ન્યાય માટે જોઇએ તે કરતાં જુદું છે. વિધિરૂપ એવા સર્વદેશીનિર્દેશનો આ રીતે પરિવર્ત કરવામાંથી બધી અયથાર્થતા ઉદ્દ્ભવેલી છે. આ પરિવર્તજન્ય દોષથી બહુ સાવધાન રહેવા જેવું છે.

એમજ 'પ્રામાણિક માણસ સ્વકર્તવ્ય કરેછે' એ ઉદાહરણમાં પણ 'પ્રામાણિક માણસ' અને 'સ્વકર્તવ્ય' એના 'પ્રદેશ' સમાન હોય તો દોષ આવે નહિ, પણ તેમ નથી. સર્વદેશીનિર્દેશોમાં વિધિ અને ઉદ્દેશના પ્રદેશ સમાન માની લેવાની જે સહજ ચૂક થાયછે તેમાંથી આ અયથાર્થતા ઉદ્દ્ભવે છે.

૪. "આત્માનો નાશ કરનાર એવાં નરકનાં દ્વાર ત્રણ છે: કામ, ક્રોધ, લોભ; માટે એ ત્રણને તજવા."

આ એક વચન છે ને તેમાં વિચારસંકલનાએ કરીને અમુક વાત પ્રતિપાદન કરી છે. પ્રથમે આપણે જોવું જોઇએ કે શું ઇષ્ટ છે? એટલે કે શું નિગમન છે? "કામ, ક્રોધ લોભને તજવા" એ નિગમન છે. એ નિર્દેશ એ-

ના એ રૂપમાં યથાર્થ નિર્દેશ જેવો લાગતો નથી માટે 'કામ, ક્રોધ, લોભ તજવા યોગ્ય છે' એવું એનું રૂપાંતર કરવામાં કાંઇ બાધ નથી. 'કામ, ક્રોધ, લોભ' એ પક્ષપદ છે અને 'તજવા યોગ્ય' એ સાધ્યપદ છે. એ ઉભયપદ-ઘટિત બે અવયવ રચવા જોઇએ, અને તેમનો સંબંધ ઉપજાવનાર હેતુપદ પણ શોધવું જોઇએ. 'આત્માનો નાશ કરનાર નરકનાં દ્વાર' એ હેતુપદ થવાને યોગ્ય જણાય છે કેમકે કામ, ક્રોધ, લોભનો ત્યાગ કરવાના કારણ-રૂપે એજ વાત જણાવેલી છે. 'કામ, ક્રોધ, લોભ આત્માનો નાશ કરનાર નરકદ્વાર છે' આવો એક અવયવ થઇ શકે છે, પણ આ અવયવ તો પક્ષા-વયવજ થવાનો; જે ઉપરથી નિગમન કરાય તેવી વ્યાપ્તિ હજી શોધવી જોઇએ. એ વ્યાપ્તિ અથવા સાધ્યાવયવ એટલોજ છે કે 'આત્માનો નાશ કરનાર એવાં નરકનાં દ્વાર તજવા યોગ્ય છે.' હવે એ આખો વિચાર ન્યા-યરૂપે દર્શાવી શકાશે:—

આત્માનો નાશ કરનાર એવાં નરકનાં દ્વાર તજવા યોગ્ય છે, વ
કામ, ક્રોધ, લોભ એ આત્માનો નાશ કરનાર નરકનાં દ્વાર છે, વ } સવાવવા.
∴ કામ ક્રોધ લોભ એ તજવા યોગ્ય છે. વ

આ ન્યાય યથાર્થ છે.

૫ "સંકલ્પનો સંન્યાસ કર્યા વિના કોઇ યોગી થતું નથી."

આ નિગમનને સમર્થન કરવાના અવયવો ઉપજાવવા છે. 'સંકલ્પનો સંન્યાસ કર્યા વિના કોઇ' એ પક્ષપદ છે 'યોગી થતું નથી' એ સાધ્યપદ છે. ત્યારે સાધ્યાવયવ એટલે વ્યાપ્તિ એવી કહી શકાય કે 'વ્યવહારસ્થ યોગી નથી;' પક્ષાવયવ એવો થાય કે 'વ્યવહારસ્થ તે સંકલ્પનો સંન્યાસ કર્યા વિના કોઇ છે.' આવી રીતે આ અવયવો કહેવાથી તેમના સ્વરૂપનો નિર્ણય તુરત થતો નથી માટે એ અવયવોને નિર્દેશરૂપે કહીએ:—

વ્યવહારસ્થ યોગી નથી—ન
વ્યવહારસ્થ અસંન્યસ્તસંકલ્પ છે, વ
અસંન્યસ્તસંકલ્પ યોગી નથી. ન

આ તૃતીયાકૃતિ થઇ, પણ એ આકૃતિમાં નવન એવો વિન્યાસ નથી; એટલે એ ન્યાય યથાર્થ નહિ થાય. 'કનાવપા' એ વિન્યાસનું આ રૂપ છે અને નિગમનમાં 'કેટલાક અસંન્યસ્ત સંકલ્પ યોગી નથી' એમ કહીએ તો આ ન્યાય યથાર્થ છે પણ એમ કરવામાં જે મૂળનું નિગમન સમર્થન કરવાનું છે તે ન થયું. ત્યારે પુનઃ પ્રયાસ કરી એના એજ અવ-

યવોને બીજી રીતે ગોઠવીએ:—

વ્યવહારસ્થ યોગી નથી,	ન	}	મનાવવા.
અસંન્યસ્તસંકલ્પ વ્યવહારસ્થ છે,	વ		
∴ અસંન્યસ્તસંકલ્પ યોગી નથી.	ન		

એમ ન ધારવું કે તૃતીયાકૃતિમાં જ્યારે આ ન્યાયને યોજ્યો હતો ત્યારે જે પક્ષાવયવ હતો તેનો પરિવર્ત કરીને આ વિન્યાસ ઉપજાવ્યો છે, એમ કર્યું હોય તો તો 'કેટલાક અસંન્યસ્તસંકલ્પ વ્યવહારસ્થ છે' એમજ પક્ષાવયવ થાય, અને 'કેટલાક અસંન્યસ્ત સંકલ્પ યોગી નથી' એવુંજ નિગમન આવત. પણ આપણે સમર્થિત કરવાનો નિર્દેશ 'સંકલ્પનો સંન્યાસ કર્યા વિના કોઇ યોગી થતું નથી' એવો સર્વદેશી છે માટે તૃતીયાકૃતિમાં એ ન્યાયને ન ઉતારતાં પ્રથમાકૃતિમાં ઉતારવો અને અવયવ યોજવા એજ સારૂં છે.

૬ "એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય એ ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર નથી."

આને નિગમન કરીને તેનું સમર્થન કરવાના અવયવો આપવા છે, તથા તે રીતે જે વિન્યાસ આવે તેને પ્રકૃતિવિન્યાસમાં ઉતારવો છે. અવયવો સહજે થઇ શકે છે;—

ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર પ્રજાની સંપત્તિ સુધારે છે,	વ	}	મવૂનિની
એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય પ્રજાની સંપત્તિ સુધારતું નથી,	ન		
∴ એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર નથી.	ન		

આ વિન્યાસ દ્વિતીયાકૃતિનો છે એનો પ્રકૃતિ વિન્યાસ કરવો છે. આ ઠેકાણે સમયકમાં કહેલા નિયમ એ છે કે અવયવોનો વિનિયમ કરવો અને પક્ષાવયવનો પરિવર્ત કરી નિગમનનો પણ પરિવર્ત કરવો. એમ કરતાં:—

પ્રજાની સંપત્તિ સુધારનાર એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય નથી,

ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર પ્રજાની સંપત્તિ સુધારનાર છે,

∴ ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય નથી.

જે પરિવર્ત કરતાં.

એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર નથી.

પણ આમ કરવાથી જે વ્યાપ્તિ છે તેને પક્ષાવયવ કરવી પડે છે એ યોગ્ય નથી, એટલે આવો અવયવોનો વિનિયમ કર્યા વિના પણ પ્રકૃતિવિન્યાસ ઉપર આ વિન્યાસને લેઇ શકાય છે તે બતાવીએ. સાધ્યાવ-

યવ વિધિરૂપ દેખાય છે પણ નિષેધમુખ છે; અને તેમ છે એટલે પરિવર્ત કરીને બતાવી શકાશે:—

પ્રજાની સંપત્તિ સુધારી ન શકે તે ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર નથી,
એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય પ્રજાની સંપત્તિ સુધારી શકતું નથી,
∴એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય ઉત્તમ રાજ્યતંત્ર નથી.

આ સ્થાને પક્ષાવયવ નિષેધમુખ છે એમ ન ધારવું કેમકે 'પ્રજાની સંપત્તિ સુધારી ન શકે' એટલું એક પદ છે, અને પક્ષાવયવ તો "એકવ્યક્તિપ્રાધાન્ય પ્રજાની સંપત્તિ સુધારી ન શકે" તે છે એટલે વિધિમુખ જ છે.

૭. આ સ્થાને આર્નોલ્ડની પદ્ધતિથી ન્યાયની યથાર્થતાનો નિર્ણય કરવાની રીતિ પણ બતાવીએ. આર્નોલ્ડ એમ કહે છે કે બીજી કશી માથાકૂટ કર્યા વિના, એટલુંજ તપાસવું કે નિગમનનો સમાસ અવયવોમાં થાય છે કે નથી થતો.

"ધાર્મિક મનુષ્યે ફોજદારી ગુનાહ કરનારની સ્તુતિ કરવી જોઇએ નહિ, જે લોકો વ્યભિચાર કરે છે તે ફોજદારી ગુનાહ કરે છે, ત્યારે ધાર્મિક મનુષ્યોએ વ્યભિચાર કરનારની સ્તુતિ કરવી જોઇએ નહિ." આ દૃષ્ટાંતમાં એટલુંજ વિચારવું પૂર્ણ છે કે જે નિગમન છે તે અવયવોમાં સમાય છે કે નહિ? અવયવોમાંથી ફલિત થાય છે કે નહિ? આકૃતિ કે વિન્યાસનો વિચાર કરવાની કશી જરૂર નથી. આ દૃષ્ટાન્તમાં સ્પષ્ટ જણાય છે કે નિગમન અવયવોમાં સમાયલું છે. આવી જે આર્નોલ્ડની પદ્ધતિ છે તે ન્યાયાકારે ન બતાવેલા કોઇ પણ નિબંધને સારી રીતે લાગુ થઇ શકે છે.

૮. નીચેના નિબંધોમાં એક સાધ્યાવયવ ઉમેરી ન્યાય પૂર્ણ કરી આપો:—

૧. ખરો જ્ઞાની પ્રારબ્ધના પરિવર્તોની પરવા કરતો નથી, કારણ કે પોતાનું પરમસુખ આત્મોન્નતિ અને જ્ઞાનમાંજ માને છે.

૨. ગુલામ મનુષ્ય છે, માટે તેને પરવશતામાં રાખવો નહિ.

૩. તૃષા લાગતી નથી ત્યારે તાવ ન હોય.

૪. ગામડામાં ઉછરેલો હોવાથી નાગરિકોનો શિષ્ટાચાર એ ક્યાંથી જાણે?

૫. એનો મિજાજ એવો છે કે એને હાથે આ કામ ન થાય એવું નથી.

૯. 'પ્લાંશેટના ચમત્કારને હું સમજતો નથી' આ ઉપરથી પ્લાંશેટના ચમત્કારના અસ્તિત્વનોજ નિષેધ સિદ્ધ કરાય તેવો ન્યાય યોજો.

૧૦. કનકથી કેફ ચઢે છે.

કનક પીળું છે.

∴ પીળા પદાર્થથી કેફ ચઢે છે.

એ ન્યાયને તપાસો.

૧૧. 'હું છું તે તમે નથી, હું માણસ છું, માટે તમે માણસ નથી' એ ન્યાયની પરીક્ષા કરો.

૧૨ 'અપ્રિય તે સર્વદા અપથ્ય હોતું નથી. વિપત્તિઓ વારંવાર પથ્ય હોય છે' આમાં જે ખૂટતો અવયવ છે તે પૂરો કરો.

૧૩. 'પ્રામાણિકતાનો દેખાવ કરનારા ઘણાક અપ્રામાણિક હોય છે, આ માણસ પ્રામાણિકતાનો દેખાવ કરે છે;' માટે 'આ માણસ અપ્રામાણિક છે' એમ કહી શકાશે ?

૧૪. "ગમે તે મનુષ્યનો પક્ષ–પછી તે કારભારીનો હો કે રાજાનો હો પણ તે પક્ષ–ક્ષણિક છે; ક્યારે ત્રૂટી જાય તે કહેવાતું નથી. પરંતુ સરસ્વતીનો પક્ષ અલૌકિક; બલવાન્ અને શાશ્વત છે. સરસ્વતીનો પ્રતાપ એવો છે કે તે પક્ષે જ્યાં પ્રવેશ કરે છે ત્યાં પાર ઉતરી ઉત્કૃષ્ટ સ્થાને જઇ બેસે છે."

આ નિબંધને ન્યાયના રૂપમાં ગોઠવી નિગમન ઉપજાવો.

૧૫. "જે વિચાર અથવા ભાવ બાહ્ય અવલોકન અને સહચારદર્શનમાત્રથી ઉપજાવેલો હોય તે સર્વ મનુષ્યના હૃદયમાં સ્વીકાર પામતો નથી. એકના એક પદાર્થપરત્વે પણ અવલોકન અને સહચારદર્શનથી ભિન્ન ભિન્ન મત બંધાય છે. પરંતુ પ્રવૃત્તિની સારાસારતા વિષે અંતરાત્મા જે નિશ્ચયો બાંધે છે અથવા પ્રવૃત્તિને પ્રસંગે જે ભાવના અને વૃત્તિઓનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે, તે સર્વ મનુષ્યોમાં સર્વદા એકાકારજ રહે છે. આમ છે ત્યારે આપણામાં જે વિચાર અને ભાવના છે તે બાહ્ય અવલોકન અને સહચારદર્શનથી પ્રાપ્ત થયેલાં હોવાં ન જોઇએ, પણ અંતરની સ્વાભાવિક અને અવર્ણ્ય એવી સિદ્ધ પ્રકૃતિનાં અંગરૂપજ હોવાં જોઇએ."

આને ન્યાયશ્રેણિરૂપે ગોઠવો.

૧૬. તીરથ કરતાં તેપન વહ્યાં,
જપમાળાનાં નાકાં ગયાં;
કથા સુણી ફૂટ્યા કાન,
તોયે ન આવ્યું બ્રહ્મજ્ઞાન."

આને ન્યાયરૂપે ગોઠવી આપો.

૧૭. કાલિદાસના બધા ગ્રંથ એક દિવસમાં વાચી ન શકાય ત્યારે શાકુંતલ જે કાલિદાસનો ગ્રંથ છે તે પણ એક દિવસમાં વાચી ન શકાય."

આ ન્યાયને વિસ્તારી તેની પરીક્ષા કરો.

૧૮. "હોલોવેની ગોળીઓમાં માલ હોય તો ખાનારની તંદુરસ્તી સુધરે; મારો પડોશી એને ખાવા છતાં કાંઇ ફાયદો પામ્યો જણાતો નથી, ત્યારે એ ગોળીઓમાં માલ નથી."

આની પરીક્ષા કરો.

૧૯. "વિષયવાસનાને તૃપ્ત કરવી કે દબાવવી; તૃપ્ત કરવાથી પાપ અને હાનિ પ્રાપ્ત થશે, દબાવવામાં મહા કષ્ટ પડશે; ત્યારે પાપ અને હાનિ લેવાં કે કષ્ટ વેઠવું"

આની પરીક્ષા કરો.

૨૦. નિષેધમુખ અવયવો આવતા હોય એવા દોષયુક્ત એક ન્યાય લો, અને જુઓ કે એક અથવા ઉભયે અવયવને વિધિરૂપે પરિવર્તિત કરવાથી એ ન્યાય નિર્દોષ થાય છે કે નહિ?

૨૧. મનુષ્યમાત્ર દોષપાત્ર છે.
દોષપાત્ર હોય તેવા કોઇએ પણ ઉપદેશશ્રવણની ના પાડવી ન જોઇએ.
∴ ઉપદેશશ્રવણની ના પાડે તેવાં કોઇ મનુષ્ય નથી.

આ ન્યાયનો પ્રકૃતિવિન્યાસ શી રીતે થશે?

૨૨. નીચેના ન્યાયને પ્રથમાકૃતિમાં ઉતારો:—

બધાં પક્ષી કરોડવાળાં છે,
∴ કેટલાંક પાંખવાળાં પ્રાણી કરોડવાળાં નથી,
∴ કેટલાંક પાંખવાળાં પ્રાણી પક્ષી નથી.

૨૩. "ગ ઘ લીટી ક ହ ની બરાબર છે, કારણ કે એકજ વર્તુલની બન્ને ત્રિજ્યાઓ છે."

આમાં જે અવયવનો અધ્યાહાર છે તે કેવો અને કીયો છે?

૨૪. 'એ ઘેર હોવો જોઇએ કેમકે બજારમાં નથી.'

એમાં જે અવયવનો અધ્યાહાર છે તે કેવો અને કીયો છે?

૨૫. નીચેનાં નિગમનો સાબીત કે નાસાબીત ઠરાવવાને અવયવો યોજો:—

(૧) સ્ત્રીઓને સમાન હક છે નહિ.

(૨) લાઇબલના કાયદામાં સુધારો કરવો જોઇએ.

(૩) દેહાંત દંડની શિક્ષા કાઢી નાખવી જોઇએ.

(૪) લેખી પરીક્ષાથી નિપુણતાની કસોટી થતી નથી.

(૫) રાજકીયસ્થિતિનો સાંસારિક સ્થિતિ સાથે સંબંધ નથી.

૨૬. નીચે જણાવેલો નિબંધ ન્યાયરૂપે દર્શાવી શકાશે? દર્શાવી શકાય તો હેતુપદ કીયું થશે?

"ઉપહાસ ઉપજાવવાની શક્તિ એ ઘણી ભયંકર શક્તિ છે કારણ કે જેનામાં એ શક્તિ હોય તેને અયોગ્ય રીતે દોષ કાઢવાની, અને બીજાને ખુશી કરવા માટે કોઇકને નાખુશી કરવાની ટેવ પડે છે."

૨૭ ન્યાયના સામાન્ય નિયમો ઉપરથી એમ સિદ્ધ કરો કે જ્યારે સાધ્યપદ સાધ્યાવયવનું વિધિપદ હોય ત્યારે પક્ષાવયવ વિધિમુખજ હોવો જોઇએ; પક્ષપદ જ્યારે પક્ષાવયવનું વિધિપદ હોય ત્યારે નિગમન સર્વદેશી વિધિનિર્દેશ ન હોઇ શકે.

૨૮. નિગમનમાં જેટલાં અવચ્છિન્ન પદ હોય તે કરતાં અવયવોમાં એક વધારે અવચ્છિન્ન પદ હોવું જોઇએ એમ સિદ્ધ કરી આપો.

૨૯. નિગમનને સાધ્યાવયવનો વિનિમય કરીએ તો તૃતીયાકૃતિની કેઇ આકૃતિ થાય?

૩૦. ચતુર્થાકૃતિના જે ન્યાયમાં એકદેશીનિષેધનિર્દેશ અવયવભૂત હોય કે સર્વદેશીવિધિનિર્દેશ નિગમનભૂત હોય તે અદોષ હોઇ શકે નહિ એમ સિદ્ધ કરો.

૩૧. પ્રથમાકૃતિમાં સાધ્યાવયવ ધ હોય તો શો દોષ આવે?

૩૨. પ્રથમાકૃતિના અવયવોમાં કેવા નિર્દેશ આવી ન શકે? શા માટે?

૩૩. તૃતીયાકૃતિનાં નિગમન વિષે શું જાણવા જેવું છે?

૩૪. ચતુર્થાકૃતિથી કીયા નિર્દેશ સિદ્ધ કરી શકાતા નથી?

૩૫. સાધ્યાવયવ એકદેશી હોય અને પક્ષાવયવ નિષેધ-

સુખ હોય તો નિગમન નીકળતું નથી એમ સિદ્ધ કરી આપો.

૩૬. 'મનાવના' એને ચતુર્થાકૃતિમાં લાવો; બીજી કેટલી આકૃતિમાં એને લાવી શકાશે ?

૩૭. 'યવાક્ષધા' 'કનાધપા,' 'સવાવવા,' એમને કીયા વિન્યાસોમાં લાવી શકાય ?

૩૮. એવા બે ન્યાય બનાવો કે એકના નિગમનનો ઉપવિરોધરૂપ નિર્દેશ બીજાનો સાધ્યાવયવ થાય, અને ઉભયેનાં નિગમન વસ્તુગત્યા સત્ય હોય. આટલું કહ્યા ઉપરથી આકૃતિનો પણ નિર્ણય કરી શકશો?

૩૯. નીચેના વાક્ની પરીક્ષા કરો અને યથાર્થતા અયથાર્થતા વિચારોઃ—

(૧) તમે ગયા નહિ હો તો હું મળીસ, પણ તમે જાઓછો એટલે મળાશે નહિ.

(૨) સદ્દગુણીજ સુખી થાય છે, ત્યારે એ જો સુખી હોય તો સદ્દગુણી હોવો જોઇએ, અને સદ્દગુણી હોય તો સુખી હોવો જોઇએ.

૪૦. સદ્દગુણ સ્વપુરુષાર્થસાધ્ય હોય તો દુર્ગુણ પણ સ્વપુરુષાર્થસાધ્ય છે; સદ્દગુણ સ્વપુરુષાર્થસાધ્ય છે; માટે દુર્ગુણ પણ સ્વપુરુષાર્થસાધ્યછે.

આ ન્યાય અદોષ છે? એનો 'સવાવવા' રૂપે પ્રકૃતિવિન્યાસ કરો.

પ્રકરણ ૫.

ન્યાયસંબંધે કેટલોક વિચાર.

ન્યાયનો જેટલો વિષય છે તેનું મુખ્ય સ્વરૂપ આપણે આટલે સુધીના વિવેચનમાં જોયું. ગ્રીસના તત્ત્વવેત્તા એરિસ્ટોટલને અનુસરી, તથા નવા સુધારા વધારા કરી, યૂરૂપમાં જે ન્યાયવિવેક પ્રવર્ત્યો તેનો સાર આપણે કહી આવ્યા તે પ્રમાણે છે. એ પ્રકારમાં દિવસે દિવસે નવા નવા વિચાર કરનારાઓ નવા નવા વિચાર દાખલ કરે છે, અને જો કે તે હજી સુધી સર્વમાન્ય થયા નથી તોપણ જિજ્ઞાસાગાનને અર્થે એને તેનનું યત્ કિંચિત્ નિદર્શન કરવું ઉચિત છે. એવા ફેરફારો મુખ્યત્વે કરીને મી. હેમિલ્ટન, મી. ડી. મોરગન, અને મી. બૂલે કરેલા છે.

મી. હેમિલ્ટન અને મી. ડીમોરગનની નિર્દેશપદ્ધતિ વિષે આપણે નિર્દેશવિચારના પ્રકરણના પેટામાં કહી ગયા છીએ. હેમિલ્ટને વિધેયાવચ્છેદનો જે વિચાર કાઢ્યો છે તે પ્રમાણે નિર્દેશના પ્રકાર ચારને સ્થાને આઠ થાય છે. એજ વિધેયાવચ્છેદપદ્ધતિને અનુસરી પોતાના આઠ નિર્દેશને આધારે તેણે પરામર્શમાં પણ ન્યાયના ૧૦૮ વિન્યાસ ઉપજાવ્યા છે; જેમાંથી ટામસને પોતાના ગ્રંથમાં કેટલાક વિન્યાસને રદ કરી ૬૨ વિન્યાસ સિદ્ધ માન્યા છે. જ્યારે ચાર પ્રકારનાજ નિર્દેશ થઇ શકતા હતા ત્યારે ત્રણ ત્રણ નિર્દેશનો એક એક ન્યાય બને એ રીતે વિચારતાં ૬૪ વિન્યાસ આવતા હતા જેમાંથી ન્યાયનિયમાનુસાર આકૃતિવાર પરીક્ષા કરતાં માત્ર ૧૯ સિદ્ધ રહે છે. અત્ર તો આઠ નિર્દેશ પ્રાપ્ત થયા એટલે ત્રણ ત્રણના ન્યાય રચતાં ૧૦૮ વિન્યાસ હેમિલ્ટને માન્યા છે. હેમિલ્ટને આટલો બધો જે આયાસ કર્યો છે તેથી કોઈ પ્રકારનો સવિશેષ લાભ થતો નથી, અને ચાલતી પધ્ધતિમાં નકામી ગુંચવણ ઉભી થાય છે. એકાદ ઉદાહરણ લઇએ.

મનુષ્યમાત્ર	મરણશીલ છે.	अ ब છે,
દેવદત્ત	મનુષ્ય છે.	क अ છે,
∴ દેવદત્ત	મરણશીલ છે.	क ब છે.

આ અને એવા ન્યાય વિષે હેમિલ્ટન એમ કહે છે કે આવા ન્યાયમાં જાતિવિશિષ્ટત્વ તેમ વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વ ઉભયેનો વિચાર કરવામાં આવતો નથી; કેવલ વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વનોજ વિચાર કરવામાં આવે છે. ઉપરના ઉદા-

દૃષ્ટાંતમાં 'મરણશીલ' એ વર્ગમાં 'મનુષ્ય' એ વર્ગ આવી જાય છે, એટલે કેવલ વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વપરત્વેજ એ ન્યાયની પ્રવૃત્તિ છે.

વિધિપદના જાતિવિશિષ્ટપરત્વે એના એ ન્યાયને હેમિલ્ટન આ પ્રમાણે દર્શાવે છે:—

દેવદત્ત મનુષ્ય છે   क अ છે,
મનુષ્યમાત્ર મરણશીલ છે   अ व છે,
∴ દેવદત્ત મરણશીલ છે. ∴ क व છે.

આમાં 'મનુષ્ય' ના જાતિવિશિષ્ટત્વમાં 'મરણશીલ' એ ધર્મનો સમાસ થાય છે. આ રીતે એ ન્યાય વિધિપદના જાતિવિશિષ્ટત્વને ઉદ્દેશી દર્શાવી શકાય છે.

આ ઉપર મી. બેન લખે છે કે "બેવડી રીતે એકની એક વાતને ન્યાયથી દર્શાવવાનો આ જે પ્રકાર, અર્થાત્ શબ્દોના જાતિવિશિષ્ટત્વ તેમ વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વનો પુરસ્કાર કરીને બે બે ન્યાય ઉપજાવવાની આ જે પદ્ધતિ, તેથી જે અર્થબોધ થાય છે તે તો એકનો એકજ છે. વાસ્તવિક ઉપયોગની જે વાત છે તે તો શબ્દોનું જાતિવિશિષ્ટત્વજ છે; અને યદ્યપિ આપણે વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વને આગળ કરીને પરામર્શ કરીએ છીએ તથાપિ એ તો માત્ર વાણીવિસ્તારની સુગમતાનો એક પ્રકારજ છે, એમાંથી જાતિવિશિષ્ટત્વનો ભાવ કેવલ નીકળી ગયેલો છેજ નહિ. જાતિ અને વ્યક્તિને ભિન્ન ગણી શકાવીજ અશક્ય છે, અને વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વની મર્યાદા જાતિવિશિષ્ટત્વથીજ બંધાય છે એ સુસ્પષ્ટ છે. આમ છે એટલે જે વિન્યાસો વ્યવહારમાં પ્રચલિત છે તે કરતાં નવા વિન્યાસ ઉપજાવવાનું આ પાંડિત્ય બહુ ઉપયોગનું લાગતું નથી. આથી કરીને કોઇ નવો બોધ થતો નથી, અને જે બોધ હવણાંના વિન્યાસોથી થાય છે તેની કોઇ રીતે અધિક સ્પષ્ટતા પણ થતી નથી."

ચતુર્થાકૃતિ ઉપર પણ મી. હેમિલ્ટનને અરુચિ છે; પરંતુ તેના સમજવામાં ચતુર્થાકૃતિનું રૂપ એવું છે કે:—

अ क છે
क ग છે
ग अ છે

જો આમ હોય તો, અવશ્ય કરીને, તેણે જે દોષ બતાવ્યો છે કે अ ને કાઢી, क ને ग કર્યા પછી, अ ग છે એજ નિગમન થવું જો-

ઇએ, તે વાસ્તવિક ઠરે. ચતુર્થાકૃતિમાં નિગમન 'ग अ છે' એવું નહિ, પણ 'કેટલાક ग अ છે' એવુંજ હોય છે એ વાત લક્ષમાં લેવાથી આ દોષ અકિંચિત્કર જણાશે.

મી. ડી. મોરગને શબ્દ અને નિર્દેશ વિષે જે કહ્યું છે તે આપણે આગળ જોયું છે. ન્યાયસ્વરૂપ વિષે તેના જે વિચાર છે તે જાણતા પૂર્વે સંયોજકપદ સંબંધે તેના જે વિચાર છે તે જાણવાની આવશ્યકતા છે. નિર્દેશમાંનાં બે પદને જોડનાર જે અસ્તિ–નાસ્તિ–પદનો વાચક 'છે' છે તેનો કશો નિશ્ચિત અર્થ નથી. કોઇ બે શબ્દનો સંયોગ અથવા સંબંધમાત્ર કરાવવો એટલુંજ કાર્ય એ શબ્દ ઘણી વાર કરે છે, એથી અધિક અર્થ એમાં ક્વચિત્જ હોય છે. अ, ब છે એમ કહેવાથી આપણે કોઈ ખાસ અર્થની પ્રતિજ્ઞા કરતા નથી. કોઇ પણ જાતના અનિશ્ચિત સંબંધમાત્રનીજ વિવક્ષા હોય એમ જણાય છે. ઘણી વાર એનો ઉપયોગ સાદૃશ્ય, તાદાત્મ્ય, ઇત્યાદિ, દર્શાવવામાં પણ થાય છે; તોપણ મી. ડી. મોરગન ધારે છે કે 'નિશ્ચિત અને જ્ઞાત એવા, તાત્કાલિક કોઇ અંશને વિષે 'સાદૃશ્ય' જણાવવાનેજ એ શબ્દનો ઉપયોગ થાય છે.

આ ઉપરથી મી. ડી. મોરગન એમ કહેવા ઇચ્છે છે કે જેમ શબ્દોને સ્થાને अ, क, ग આદિ સંજ્ઞાઓ વાપરવાનો પ્રચાર પડયો છે તેમ સંયોજકને સ્થાને પણ સંજ્ઞાનો પ્રયોગ થતો હોય તો સંયોજક શબ્દમાંથી અનિશ્ચયનો ગંધમાત્ર નીકળી જઇ તે એક ભાવનિર્દેશરૂપજ થઇ રહે. એમ થવાથી યથાર્થ સંયોજકમાં જે ગુણ જોઇએ તે એમાં આવી રહે. अ क છે, क ग છે એમ કહેવામાં 'છે' ને સ્થાને સંજ્ઞાનો પ્રયોગ થાય તો એ વાત નિર્વિવાદ થઇ રહે કે अ ને क સાથે જેવો ને જેટલો સંબંધ છે તેવો ને તેટલો क ને ग સાથે છે. એટલેકે આ સંબંધના તારતમ્યથી કે ભિન્નત્વથી કે અનિશ્ચયથી નિગમનમાં દોષ આવવાનો જે સંભવ છે તે રહેજ નહિ. સંયોજકને આમ સંજ્ઞારૂપે દર્શાવવાથી સંયોજકના જે બે ધર્મ તે યથાર્થ રીતે પ્રદર્શિત થઇ શકશે. એક ધર્મ વિનિમયરૂપ છે, બીજો તાદાત્મ્યરૂપ છે. પ્રથમ ધર્મનો એ અર્થ છે કે જો अ નો क સાથે અમુક સંબંધ હોય, અને क નો ग સાથે તેનો તેજ સંબંધ હોય, તો अ નો ग સાથે તેનો તેજ સંબંધ થાય. બીજા ધર્મનો એ આશય છે કે अ નો क સાથે જે સંબંધ છે તેનો તેજ क નો अ સાથે છે. પણ આ બે ઉપરાંત સાપેક્ષતાનો એક તૃતીય ધર્મ પણ મી.

ડી. મોરગન માને છે. अ क ને આપે છે, क अ પાસે લે છે, એમ अ क નો સાપેક્ષત્વ સંબંધ છે. ડીમોરગને આ સાપેક્ષતા ઉપર બહુ આધાર રાખ્યો છે, અને સંયોજકના સ્વરૂપમાં આ ત્રણે વાતોનો વિચાર દાખલ કરી તેણે ન્યાયના સ્વરૂપમાં ઘણા ફેરફારો ઉપજાવ્યા છે. સાપેક્ષ સંયોજકને આધારેજ તેણે સમગ્ર રચના કરી છે, અને સંબંધમાત્રનો એ સાપેક્ષતામાં સમાસ કરી લીધો છે. ઉદાહરણઃ—

अ–માત્રને કેટલાક क સાથે કોઇ સંબંધ છે,

क–માત્રને કેટલાક ग સાથે કોઇ સંબંધ છે,

ત્યારે નિગમન એ થશે કે 'अ–માત્રને કેટલાક ग સાથે મિશ્ર સંબંધ છે;' મિશ્ર એટલે अ અને क ના તથા क અને ग ના સંબંધનું મિશ્રણ. આ આકૃતિને લેઇ એવો પરામર્શ થઇ શકે કે

રામ હનૂમાનને આજ્ઞા કરી શકે છે,

હનૂમાન્ વાનરોને આજ્ઞા કરી શકે છે,

∴ રામ વાનરોને આજ્ઞા કરી શકે છે.

મી. બેન કહે છે કે "મી. ડીમોરગનના સંયોજક સંબંધી આ વિચારો ઘણાજ વિચારવા જેવા અને ઉપયોગી છે, અને એરિસ્ટોટલના સમયથી ચાલી આવેલી વિન્યાસ અને આકૃતિની મર્યાદામાંથી અભ્યાસીઓને મુક્ત કરી, સંયોજકની અનિશ્ચિતતા સમજાવી, ઘણે પ્રકારે, પ્રસંગે પ્રસંગે, કામ લાગે તેવા છે. તથાપિ સંયોજકના થોડામાં થોડા પાંચ સાત પ્રકાર નીપજાવી તેમના પ્રયોગથી ઉપજતા અનેક પ્રકારોનો શોધ કરવાનો શ્રમ લેવાની અગત્ય જણાતી નથી."

મી. ડી. મોરગને આઠ નિર્દેશો જે ધોરણે બનાવ્યા છે તેજ ધોરણે તેણે પોતાની ન્યાયપદ્ધતિ રચી છે. એમાં નિર્દેશવિરોધના વિચારનેજ, તેણે, જેમ નિર્દેશરચનામાં તેમ અત્ર પણ પ્રાધાન્ય આપ્યું છે. એ વ્યવસ્થા એટલી બધી ગુંચવણભરેલી છે, અને તેમાં એ ગુંચવણના પ્રમાણમાં સાર છે નહિ, જેથી તેની અત્રે ઉપેક્ષા કરવી યોગ્ય છે.

ડા. બૂલે ન્યાયશાસ્ત્ર અને ગણિતશાસ્ત્ર વચ્ચે સમાનતા ઉપજાવી કાઢી અક્ષરગણિતના નિયમો ન્યાયને લાગુ કર્યા છે. તે એમ કહે છે કે ભાષા અને તેમાં વપરાતા શબ્દમાત્ર અમુક પ્રકારના સંકેતજ છે; એટલે તેવા સંકેતોને સ્થાને, અક્ષરગણિતમાં જેમ क ક્ષ य ઇત્યાદિ વપરાય છે તેવી સંજ્ઞાઓ વાપરી હોય તો ન્યાયનો સમગ્ર વ્યાપાર વધારે નિશ્ચિત અ-

ને સ્પષ્ટ થાય. ભાષાનો ઉપયોગ કરી વિચારવ્યાપાર ચલાવવામાં આવે છે તેને સ્થાને સંજ્ઞાઓનો ઉપયોગ કરી શકાય. તેવી સંજ્ઞાના ત્રણ પ્રકાર તે માને છેઃ—

(૧) અર્થસંજ્ઞા એટલે કે क्ष, क, ग ઇત્યાદિ સંજ્ઞાઓથી આપણા મનમાંના ભાવ અને અર્થમાત્રની વ્યંજના કરવી. મનુષ્યને માટે क्ष ચિન્હ વાપરીએ, પશુને માટે क ચિન્હ વાપરીએ, મનુષ્યધર્મને માટે अ ચિન્હ વાપરીએ, ઇત્યાદિ.

(૨) કાર્યસંજ્ઞા —, +, ઇત્યાદિ જે સંજ્ઞાઓ કોઇ બે ભાવની વચ્ચે અમુક સંબંધ કાર્ય ઇત્યાદિ બતાવે છે તે. એમ કહેવું હોય કે 'માણસ અને પશુ' તો क्ष+क એમ લખી બતાવાય.

(૩) સામ્યસંજ્ઞા એટલે કે = આવા જે ચિન્હથી કોઇ બે પદની સમાનતા જણાવાય છે તે.

આ ત્રણે સંજ્ઞાઓ અક્ષરગણિતના નિયમો પ્રમાણે ન્યાયમાં પણ વપરાય છે, અને સમીકરણો સુધાંત પણ ન્યાયમાં યોજી શકાય છે. ઉદાહરણ. 'અંગરેજ સિવાયનાં માણસમાત્ર' એમ કહેવું છે તો, क्ष એ સંજ્ઞા માણસમાત્રને માટે માનીએ ને क એ સંજ્ઞા અંગરેજો માટે માનીએ તો क्ष–क એટલાથી એ નિર્દેશ થયો. 'એશિયાખંડવાસી વિનાના ગોરાલોક' એમ કહેવું હોય ત્યારે क्ष=મનુષ્ય, क=એશિયાખંડવાસી, ग=ગોરાલોક, એમ સંજ્ઞા ધારીએ એટલે ग (क्ष–क) એટલાથી એ નિર્દેશ થઇ રહે છે. 'તારા તે ગ્રહ અને સૂર્યો છે' એમાં क्ष=તારા, क=સૂર્ય, ग=ગ્રહ, એમ સંજ્ઞા ધારતાં क्ष=क+ग એ સમીકરણથી યથાર્થ અર્થ આવી રહે છે.

બૂલે પણ નિર્દેશના આઠ પ્રકાર માન્યા છે, અને તે પ્રમાણે પરામર્શની રચના તેણે કરી છે. પરામર્શમાં પણ અક્ષરગણિતનાં આ બધાં ચિન્હો તથા સમીકરણોનો સારી રીતે ઉપયોગ કર્યો છે.

આ ઉપર દા. જેવન્સ લખે છેઃ—"જે પરિણામો દા. બૂલે નીપજાવ્યાં છે તેજ પરિણામો મેં ગણિતશાસ્ત્રની મદદ વિના ઉપજાવ્યાં છે. પરોક્ષાનુમિતિની જે પદ્ધતિ છે ને વિચારવ્યાપારના મૂલભૂત જે ત્રણ નિયમ છે (૧ તાદાત્મ્ય, ૨ વ્યાઘાત, ૩ એકાંતિકત્વ)[1] તે ઉપરથીજ એની સિદ્ધિ થાય છે."

---

(૧) જુઓ ઉપોદ્‌ઘાત.

આગ કરીને તે ઉદાહરણ આપે છે કે એકાંતિકત્વના નિયમથી કરીને આપણે એટલું કહી શકીએ છીએ કે અમુક પદાર્થમાં અમુક ધર્મ હોય કે ન હોય. કોઇ પદાર્થ ધારો કે 'સોહ' આપણે લઈએ અને 'દાહ-યોગ્યતા' એ ધર્મ લઇએ, તો એ નિયમથી તુરત કહી શકાય કે—

"સોહ દાહયોગ્યતાવાળું છે અથવા નથી."

અર્થાત્ અક્ષરગણિતનો ઉપયોગ કરીને क्ष+य અથવા क्ष–य એમ જણાતી સોહ અને દાહયોગ્યતાનો જે સંબંધ કે અસંબંધ જણાવવાનો છે તે તો વિચારવ્યાપારના સાદા નિયમાંથીજ સ્વતઃસિદ્ધ છે. એને માટે આટલો બધો આયાસ આવશ્યક લાગતો નથી.

આવા પ્રકારના જે નવીન તર્કો છે તેના સ્વરૂપનું દિઙ્માત્ર પ્રદર્શન કર્યા પછી ન્યાયના પોતાના સ્વરૂપ ઉપર એકાદ તર્ક છે તેનો વિચાર પણ અત્ર કરી લેવો ઉચિત છે. આપણે ચોથા પ્રકરણને આરંભેજ કહી આવ્યા છીએ કે પ્રત્યેક પરામર્શમાં સિદ્ધસાધનદોષ આવે છે; અવયવોમાં જે કાંઇ કહેવામાં આવ્યું છે તે ઉપરાંત નિગમનમાં કાંઇજ કહેવામાં આવતું નથી. આ વાતને કેટલાક ન્યાયસ્વરૂપનો ગુણ માને છે, કેટલાક દોષ માને છે. 'મનુષ્યમાત્ર મરણશીલ છે, રાજા મનુષ્ય છે, રાજા મરણશીલ છે', એ ન્યાયમાં જે નિગમન છે તે તો અવયવોમાં કહેવાઈજ ગયેલું છે. સાધ્યાવયવ અથવા જે વ્યાપ્તિ તેને અમુક દૃષ્ટાન્ત ઉપર લાગુ કરનાર પક્ષાવયવ તેમાં મેળવ્યો એટલે નિગમન આવીજ ગયું. આ હકીકતને લીધેજ પરામર્શસ્વરૂપની ઉત્તમતા, ખુબી, અને નિશ્ચિતતા છે એમ ઘણાક કહે છે. બે અવયવ આવ્યા કે નિગમનની કોઇ પણ પ્રકારે ના પડાયજ નહિ એ એમાં મહોટું રહસ્ય છે.

આથી ઉલટી રીતે ઘણાક એમ કહે છે કે જે વાત અવયવોમાં આવી ગઈ તેની તેજ નિગમનમાં લાવવી એ અપરોક્ષાનુમિતિમાં ઉપયોગી છે પણ પરોક્ષાનુમિતિના પરામર્શાદિ આડંબર પછી એમાં કાંઇ નવી વાત થઇ નહિ: એ તો અવયવોમાં જે સિદ્ધજ હતું તેને પુનઃ સિદ્ધ કર્યું.

આ કરતાં પણ આગળ વધીને એમ કહેવામાં આવે છે કે 'રાજા મરણશીલ છે કે નથી' એ વાતની હજી શંકા છે, અને એ વાત હજી સિદ્ધ કરવાની છે, તો 'મનુષ્યમાત્ર મરણશીલ છે,' એવો રાજા, પ્રજા, સર્વને મનુષ્યમાત્રમાં સમાવતો વ્યાપ્તિરૂપનિર્દેશ કેમ કરી શકાય ? અર્થાત્ નિગમન પોતે સાધ્યાવયવ ઉપજાવવામાં સાધનભૂત થાય છે, ને પછીથી પોતે જાણે અવયવોમાંથી ફલિત થતું હોય એવો દેખાવ કરે છે. આમ હોવાથી

પરામર્શવ્યાપારજ વ્યર્થ થઈ જાય છે. આનેજ સિદ્ધસાધન કહે છે.

આ દોષમાંથી અનુમાનવ્યાપારને મુક્ત કરવાનું માન યદ્યપિ મી. જોન સ્ટુઅર્ટ મીલને મળ્યુંછે તથાપિ આર્યાવર્તના નૈયાયિકોએ વ્યાપ્તિગ્રહ સંબંધે જે ચર્ચા ચલાવેલી છે તેનું રહસ્યજ આ દોષથી પરામર્શને મુક્ત કરવાનું છે. વ્યાપ્તિગ્રહ કેટલાં દૃષ્ટાન્તમાં હેતુસાધ્યનું અવ્યભિચરિત સાહચર્ય જોવાથી થયો છે તે જણાવવાને અર્થે,પ્રત્યેક વ્યાપ્તિની સાથે, એટલે કે દૃષ્ટાન્ત એ નામનો જે તૃતીય અવયવ પ્રાચીન ન્યાયમાં મનાતો હતો તેની સાથે, [1]દૃષ્ટાન્ત આપવાનો નિયમજ હતો. 'મનુષ્યમાત્ર મરણશીલ છે, જેમકે રામ, હરિ, ઇત્યાદિ,' એમજ કહેવાતું. એનું સ્વારસ્ય એ છે કે મરણશીલત્વ અને મનુષ્યત્વનું સાહચર્ય અમુક દૃષ્ટાન્તોમાંજ વિલોકાયું છે, જે પક્ષભૂત પ્રકૃતદૃષ્ટાન્ત છે તેમાં તે વિલોકાયું નથી, અને પરામર્શવ્યાપારથી કરીને, પક્ષમાં પણ લિંગનો પરામર્શ થઇ શકે છે માટે, એ પક્ષમાં સાધ્યનો સંબંધ, નવે નવો, સ્થાપવાનો છે. આમ થવાથી સિદ્ધસાધનદોષ આવતો વથી. મી. મીલે પોતાના અતિ ઉત્તમ ન્યાયગ્રંથમાં આ ખુલાસો સારી રીતે આપેલો છે.

પરામર્શનો ત્યારે શો ઉપયોગ છે એવું પ્રશ્ન સ્વાભાવિક રીતે થાય, તેનું ઉત્તર એમ છે કે જે વાર્તાને વ્યાપ્તિમાં પિંડિતાર્થરૂપે બતાવી હોય તેનો સ્પષ્ટાર્થ પરામર્શદ્વારા નિગમનમાં થાય છે. વ્યાપ્તિ એક પ્રકારે એકીકરણનો, સંકલ્પનો વ્યાપાર છે, અનુમિતિ અથવા અનુમાન એટલે પરામર્શ તે પૃથક્કરણ અથવા વિકલ્પનો વ્યાપાર છે. કોઇ પણ સામાન્ય નિયમના સ્વરૂપમાં કેટલી કેટલી વાતો સમાય છે. તે, એ સામાન્ય નિયમને અનેક દૃષ્ટાન્તોમાં લાગુ કરી જોઇ સ્પષ્ટ થાય છે, તેમજ અમુક વર્ગમાં કેટલા કેટલાનો સમાસ છે એ સમજાય છે. એમ પ્રત્યેક શબ્દ અને પ્રત્યેક નિર્દેશનાં જાતિ- અને વ્યક્તિ- વિશિષ્ટત્વ જણાઇ આવે છે. સામાન્ય ઉપરથી એકદેશ ઉપર ઉતરવું, સ્વતંત્ર સિદ્ધાન્તથી અમુક એકનિર્દેશ ઉપર આવવું, એજ પરામર્શનો વ્યાપાર છે; વ્યાપ્તિવ્યાપારમાં એકથી સર્વ ઉપર જવાનું, એક એક નિર્દેશથી સર્વદેશીનિર્દેશ પ્રાપ્ત કરવાનું છે. આમ હોવાથી વ્યાપ્તિ જેટલોજ પરામર્શ ઉપયોગી છે. વ્યાપ્તિ પ્રથમ કે પરામર્શ પ્રથમ એ નિર્ણય વ્યાપ્તિખંડનો પૂર્ણ વિવેક જાણ્યા વિના અત્ર અપ્રસ્તુત છે.

---

(૧) જુઓ પ્રકરણ ૪ નો આરંભ.

પ્રકરણ ૬.

પરામર્શનિબન્ધન શાસ્ત્ર.

પરામર્શજન્ય અનુમિતિનો મુખ્ય ઉપયોગ અનુમિતિ ઉપર જેમનો આધાર છે તેવાં શાસ્ત્રોમાં થાય છે. તેવાં શાસ્ત્રમાં અનેક વાર્તાઓની યોજના હોય છે, તેમાં પદે પદે ત્રણ ત્રણ અવયવના ન્યાય જુદા પાડીને આપેલા હોતા નથી; પણ એક ઉપરથી બીજું, બીજા ઉપરથી ત્રીજું એમ ઉત્તરોત્તર નિગમનો, અવયવો જણાવ્યા વિના પણ, ઉપજાવેલાં હોય છે. એ પ્રકારે વિચારવ્યાપારના ઉત્તરોત્તર સંક્રમને સહાયભૂત જે ન્યાયપ્રકાર તેને પરામર્શશ્રેણિ કહે છે. ઉદાહરણઃ—

अ ब છે, ब क છે, क ग છે, ग च છે ∴ अ च છે. આનું સ્વરૂપજ એ છે કે એક ન્યાયનું જે નિગમન તે બીજા ન્યાયમાં સાધ્યાવયવ થાય છે, અને એમ ઉત્તરોત્તર પરામર્શશ્રેણિ ચાલે છે. આ વ્યાપારમાં ન્યાયશાસ્ત્રનો કોઈ નવો નિયમ કે પ્રકાર જણાતો નથી, જે છે તેનેજ અન્ય પ્રકારે લાગુ કરવાની વાત છે, અને ન્યાયશાસ્ત્ર વિષે લખનારા આ વિષયે પણ લખે છે માટેજ તેના વિષે અત્ર કાંઈક સૂચન કર્યું છે.

કોઈ પણ શ્રેણિનું પૃથક્કરણ કરીને તેમાંથી જુદા જુદા ન્યાય નિગમન આવતા સુધી, ઉપજાવી શકાય છે, એવા પ્રત્યેક ન્યાયનો સાધ્યાવયવ ઘણીક વ્યક્તિઓના અવલોકન ઉપરથી ઉપજાવેલી વ્યાપ્તિરૂપ હોય છે. 'પ્રાણીઓ ઉપર જડ પદાર્થોની પેઠે પ્રયોગ કરી શકાય નહિ' એવું આપણે કહેવું હોય તો એક શ્રેણિ ઉપજાવવાથી તે સિદ્ધ કરી શકાય. "જ્યાં જીવ છે, ત્યાં લાગણી છે એટલે કે સુખ દુઃખની લાગણી છે, આપણને કોઈને દુઃખ દેવાનો હક નથી, સજીવ પ્રાણીઓ ઉપર જે પ્રયોગ થઈ શકે તેમાંના ઘણા દુઃખકારકજ થાય, એટલે સજીવ પ્રાણીઓ ઉપર પ્રયોગ કરી શકાય નહિ"

આ વિચારશ્રેણિમાં ત્રણ ન્યાય અથવા પરામર્શશ્રેણિનો સમાસ છે; એ ત્રણેમાં સાધ્યાવયવ છે તે નીચે પ્રમાણેઃ—

(૧) લોકો દુઃખ દેવાની મના કરે છે.

(૨) સજીવ પ્રાણીને દુઃખની લાગણી હોય છે.

(૩) સજીવ પ્રાણીની જીવનક્રિયા સમજવાને તેમના ઉપર કરેલા પ્રયોગોથી તેમને દુઃખ થાય છે.

આગળનાં પ્રકરણોમાં કહેવાઇ ગયા પ્રમાણે આ પ્રત્યેક સાધ્યાવયવનું પૃથક્કરણ કરીને અવલોકનથી ઉપલબ્ધ વ્યક્તિ અને અનુમિતિથી ઉપલબ્ધ વ્યક્તિ એમ બતાવી શકાય. પ્રથમનો અવયવ યદ્યપિ એક આજ્ઞારૂપ છે તથાપિ અમુક વ્યક્તિઓ અને તેમનું આજ્ઞાકારિત્વ ઇત્યાદિ ન હોય તો એ નિર્દેશનો કાંઇ અર્થ નથી. બીજાના અવયવો તો સ્પષ્ટ રીતે અવલોકનથી વ્યક્તિ વ્યક્તિને જોતાંજ પ્રાપ્ત થયેલા છે. ત્યારે આ ત્રણે સાધ્યાવયવ લેઇ ઉક્તવિચારશ્રેણિને ત્રણ ન્યાયરૂપે દર્શાવીએઃ—

૧

સજીવ પ્રાણીની જીવનક્રિયા સમજવાને તેમના ઉપર કરેલા પ્રયોગોથી દુઃખ થાય છે.

જે પ્રયોગ કરવાની ભલામણ છે તે જીવનક્રિયા સમજવાના પ્રયોગ છે.

∴ એ ભલામણથી દુઃખ થશે.

૨

લોકો દુઃખ દેવાની મના કરે છે,

આ ભલામણથી દુઃખ થશે,

∴ લોકો લાગણીવાળાં પ્રાણી ઉપર પ્રયોગ કરવાની મના કરે છે.

૩

લાગણીવાળાં પ્રાણી ઉપર પ્રયોગની લોકો મના કરે છે,

સજીવ પ્રાણી લાગણીવાળાં પ્રાણી છે,

∴ લોકો સજીવ પ્રાણી ઉપર પ્રયોગ કરવાની મના કરે છે.

પરામર્શશ્રેણિનું આવું સ્વરૂપ સમજ્યા પછી અનુમિતિને આધારે પ્રવર્તતાં શાસ્ત્રોનું સ્વરૂપ સમજવું બહુ સુલભ અને સરલ છે. પરામર્શનિબંધન શાસ્ત્રો તેને જાણવાં કે જેમાં, સિદ્ધ કરેલી વ્યાપ્તિઓને અમુક અમુક વ્યક્તિ પરત્વે લગાડવાનો, એટલે કે આપેલા સાધ્યાવયને પક્ષાવયવ યોજી આપી નિગમન ઉપજાવવાનો વ્યાપાર થતો હોય છે.

અનુમિતિના સ્વરૂપ ઉપરથી એટલું સ્પષ્ટ છે કે પ્રત્યેક ન્યાયમાં

વ્યક્તિને આધારભૂત માનવી જોઇએ. જેટલાં પરામર્શનિબંધનશાસ્ત્ર છે તેમાં વ્યાપ્તિનો ઉપયોગ નથી એમ ન ધારવું. વ્યાપ્તિનિબંધનશાસ્ત્રો એક એક વ્યક્તિ વ્યક્તિને અવલોકી વ્યાપ્તિ ઉપર આવવાને યત્ન કરે છે. ત્યારે પરામર્શનિબંધનશાસ્ત્રો, પ્રાપ્ત કરેલી વ્યાપ્તિને એક એક વ્યક્તિ વ્યક્તિને, એક એક પ્રસંગ પ્રસંગને, લાગુ કરવા યત્ન કરે છે. પરામર્શનિબંધન શાસ્ત્રોમાં ગણિત, ન્યાય, પરામર્શ, ઇત્યાદિ શાસ્ત્રોનો સમાસ થાય છે. 'એકની એક વસ્તુની સમાન એવી બે વસ્તુ પરસ્પરની સમાન છે' એ એક વ્યાપ્તિ છે જેને અનેક પ્રસંગોમાં લાગુ કરી નિગમનો ઉપજાવવાં એજ ગણિત, ભૂમિતિ, ઇત્યાદિ શાસ્ત્રોનું કર્તવ્ય છે. ન્યાયમાં પણ આખા અનુમિતિવ્યાપારના સારભૂત જે નિયમ છે કે 'એક વર્ગ વિષે જે વાત સત્ય હોય તે તે વર્ગમાં આવી જતા પ્રત્યેકને માટે સત્ય છે' તે પણ આવાજ કોઇ સ્વતઃસિદ્ધ વ્યાપ્તિરૂપ નિયમનું રૂપ છે, અને તેને લાગુ કરવામાંજ આખા અનુમિતિવ્યાપારની રચના છે. પરામર્શજન્ય અનુમિતિનો ખાસ હેતુજ એ છે કે એક વાર નક્કી રીતે જાણેલા સિદ્ધાન્તમાં કેટલી કેટલી વાતનો સમાસ છે તે સ્પષ્ટ કરી આપવું. ગણિત જેવાં શાસ્ત્રો એજ કરે છે. આર્યાવર્તમાં તો ઘણું કરીને શાસ્ત્રમાત્રની પ્રવૃત્તિ આવી પરામર્શપદ્ધતિથીજ થયેલી છે. વ્યાપ્તિનિબંધનશાસ્ત્રની પદ્ધતિ નવીન છે અને પાશ્ચાત્યોએ આ દેશમાં આણી છે; બાકી પરામર્શના અંગ રૂપે વ્યાપ્તિનો ઉપયોગ સ્વીકારવા ઉપરાંત તેને આધારે સ્વતંત્ર શાસ્ત્રો ઉઠાવવા જેટલી તેની યોગ્યતા આર્યાવર્તમાં મનાઇ નથી.

કોઈ પણ વાત સિદ્ધ કરવાને વ્યાપ્તિવ્યાપાર એટલે કે સહચાર વ્યભિચારનાં ઘણાંક દૃષ્ટાંતો તપાસીને વ્યાપ્તિ પ્રાપ્ત કરવાનો વ્યાપાર કરવો પડે છે. ભૂમિતિ આદિમાં જે સિદ્ધ સત્યરૂપે ગનાય છે તેવી સ્વતઃ-સિદ્ધ પ્રતિજ્ઞાઓ પણ વ્યક્તિ વ્યક્તિના અવલોકન વિના થઈ નહિ હોય; તેમને સ્વીકારવાને પણ વ્યાપ્તિવ્યાપારનોજ આધાર હોવો જોઇએ એમ ઘણાક પાશ્ચાત્ય લેખકો માને છે. યદ્યપિ તેવી વ્યાપ્તિઓ લાગુ કરવામાં પરામર્શવ્યાપાર ઉપયોગી છે, પરંતુ તેવી વ્યાપ્તિની પ્રાપ્તિ વ્યાપ્તિવ્યાપાર વિના એટલે પ્રત્યક્ષ વિના અર્થાત્ વ્યક્તિ વ્યક્તિના અવલોકન વિના થતી નથી.

આવી રીતે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને તેથી જેટલું જેટલું જ્ઞાન આપણને

સ્વતઃસિદ્ધ જેવું લાગે છે તે બધું જ્ઞાન તેની સ્થાપના કેવલ અનુભવ અને અવલોકનને આધીન જે પ્રત્યક્ષવ્યવહાર તેના ઉપર કરવી એને ઘણાક પાશ્ચાત્ય લેખકો પણ અનિષ્ટ ગણે છે. તે એમ કહે છે કે એવાં જે સ્વતઃ-સિદ્ધ સત્યો છે તે તો આપણને આપણી પ્રકૃતિથી સહજ રીતેજ ઉપલબ્ધ છે. સહજોપલબ્ધિથી આવાં સાદાં સત્યોની પ્રાપ્તિનો સ્વીકાર કરવામાં જેમને અરુચિ છે તેવા કેટલાક (હર્બર્ટ સ્પેન્સર વગેરે) એમ કહે છે કે એવાં સત્યો સહજોપલબ્ધિજન્ય છે ખરાં પણ જે વાત સહજોપલબ્ધિ લાગે છે તે આપણા પૂર્વજો અને સમગ્ર સમષ્ટિરૂપ મનુષ્યવર્ગના પૂર્વજો તેમણે પ્રાપ્ત કરેલાં અમુક શીલ અને વૃત્તિઓના સંસ્કાર આપણામાં પરંપરિત થવાથી સહજોપલબ્ધિ જેવું જણાય છે. અર્થાત્ પુનઃ અનુભવ અને વ્યવહાર એજ, ગમે તેટલે છેટે જઇને પણ, જ્ઞાનના આધાર રૂપે છે.

સહજોપલબ્ધિવાદને અનુસરનારા કહેછે કે આવાં જે સત્ય છે તે એટલાથીજ સહજ મનાય છે કે તેમનામાં અમુક પ્રકારની આવશ્યકતા રહેલી છે. જે વાત કહેવામાં આવે છે તે ખરેખર એમજ હોવી જોઇએ એવી અંતઃકરણને પ્રતીતિ થાયછે, અને શંકા આવતી નથી, એજ એ વાત સહજ છે તેનું પ્રમાણ છે. આ ઉપર વ્યવહારના અનુભવનો પક્ષ કરનારા એમ કહેછે કે એ તો એક પ્રકારની અર્થાપત્તિને સહજોપલબ્ધિ ઠરાવવાનો પ્રયાસમાત્ર છે. 'અવયવ કરતાં અવયવી મહોટો છે,' એવું જે સહજોપલબ્ધિરૂપ સત્ય કહોછે, તે અવયવ અને અવયવીના લક્ષણમાત્રથીજ અર્થાત્ સિદ્ધ છે; એમાં કાંઇજ સહજોપલબ્ધિ નથી. 'બે સીધી લીટી અવકાશ રોકતી નથી', એ પણ "સીધીલીટી" ના લક્ષણથી અર્થાત્ સિદ્ધ છે.

સહજોપલબ્ધિવાદનો આશ્રય કરનારા વળી કહેછેકે અમુક સિદ્ધાન્તનો વ્યાઘાત મનમાં ઉતરી ન શકે તો તે સિદ્ધાન્તગત સત્યની આવશ્યકતા, અને સહજોપલબ્ધિજન્યતા મનાય છે. પણ આ વાત ઉપરે વ્યવહાર અને અનુભવના પક્ષવાળા પ્રત્યય કરતા નથી; કહેછે કે ઘણીએ વાતોના વ્યાઘાત મનમાં આવી શકે છે છતાં તે વાતો સાચી હોય છે. ઇશ્વરને સ્વીકારવાવાળા ઇશ્વરમાં ઘણાએ વ્યાઘાતરૂપ ધર્મોનો સ્વીકાર કરવામાંજ તત્ત્વ સમજે છે, છતાં ઇશ્વરનું અસ્તિત્વ એ વાત ખોટી નથી.

ગણિત અને ન્યાય ઇત્યાદિ પરામર્શનિબંધન શાસ્ત્રોમાં જે સ્વતઃસિ-

દ્ધ પ્રતિજ્ઞાઓ ઉપર આધાર છે તેમના ઉદ્ભવ વિષે આવો ઘણો વિવાદ છે. વ્યવહાર અને અનુભવથીજ માણસને અમુક વિચારો પ્રાપ્ત થાયછે અને અમુક પ્રતિજ્ઞા અમુક અર્થ જણાવે એવો બે અર્થ વચ્ચેનો સંબંધ કલ્પવાની જે કાર્યકારણની ભાવના તે પણ અનુભવથીજ ઉત્પન્ન થાયછે. કાર્ય કારણ અથવા કારણતાનો જે નિયમ છે તે પણ અનુભવ વિના ઉત્પન્ન થતો નથી; અને કારણતા ઉપરજ સ્વતઃસિધ્ધ લાગતાં એવાં સત્યોનો પણ આધાર છે. પરંતુ કારણતાનો આધાર વિશ્વરચનાની એકતાના નિયમ ઉપર રહેછે. જગત્‌માં જે વાત આજ જે રીતે થાયછે તે કાલે કે સો વર્ષે પણ તેજ રીતે થશે એવી જે વિશ્વરચનાની એકતા છે તે ઉપર કારણતાના નિયમો આધાર છે, અને તેજ વ્યવહારનું છેવટ નિદાન છે.

આ રીતે વ્યવહાર અને અનુભવના પક્ષકારો યદ્યપિ સ્વતઃસિદ્ધતાનું નિદાન કારણતામાં અને કારણતાનું નિદાન વિશ્વની એકતામાં શોધે છે તથાપિ એમાં એક પ્રકારનો અન્યોન્યાશ્રય છે. કારણતાના નિર્વાહ માટે વિશ્વની એકતા છે, ને વિશ્વની એકતાના નિર્વાહ માટે કારણતા છે. ખરી વાત એમ લાગે છે કે વ્યવહાર અને અનુભવથી આપણને અનેક વ્યક્તિનિર્દેશો પ્રાપ્ત થાય છે ખરા પણ તે વ્યક્તિઓને સર્વદેશીનિર્દેશરૂપે રાખવી, વ્યષ્ટિથી સમષ્ટિ ઉપજાવવી, ઘણાક મણિને એકસૂત્રે ગ્રથી રાખી, એક એક માણસ જેને પોતાના જ્ઞાનનો ભંડાર માને છે તે યોજવો, એ, વ્યવહાર અને અનુભવથી આવી શકે નહિ. વ્યવહારની અને આખા વિશ્વની આ પ્રકારની જે એકતા થાય છે તે કરી આપનાર વ્યવહારાતીત છે એવું જે કેન્ટ વગેરે પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞોનું તેમ આર્યાવર્તના કણાદ, કપિલ, શંકર, આદિ તત્ત્વજ્ઞમાત્રનું માનવું છે તેજ વાસ્તવિક છે. વ્યવહારને એકસૂત્રે સાંધનાર જે કાંઇ વ્યવહારાતીત છે તેને ચૈતન્ય, જીવ, આત્મા, સ્પીરીટ, એપરસેપશન, રીઝન, માઇન્ડ, ગમે તે નામ આપો પણ તેજ એક સ્વતઃસિદ્ધ, સ્વતંત્ર, સહજોપલબ્ધ, સર્વ પ્રત્યયમાં પ્રસિદ્ધ, સત્ય છે, જે અનુભવ અને વ્યવહારથી એટલે વ્યાપ્તિવ્યાપારથી આવતું નથી. એ સત્યને સર્વત્ર એટલે ધર્મમાં, રાજ્યમાં, વ્યવહારમાં, શાસ્ત્રમાં, બધે લાગુ કરવાનો જે પ્રયાસ તેજ તે તે શાસ્ત્રનું સ્વરૂપ છે, અને આવા એક સ્વતઃ—સિધ્ધ સત્ય ઉપરથી શાસ્ત્રમાત્ર ઉપજાવવાનાં હોવાથી આર્યશાસ્ત્રોમાં વ્યાપ્તિનિબંધન શાસ્ત્રોનો અભાવ છે, અને શાસ્ત્રમાત્ર પરામર્શરૂપ છે. આટલા વિવેકથી આપણે પરામર્શની મહત્તા અને ઉપયુક્તતા સહજે જોઇ શકીશું.

ત્યારે ગણિત ન્યાય આદિમાં જે સ્વતઃસિદ્ધ પ્રતિજ્ઞાઓ છે તે સહજોપલબ્ધિજન્ય છે કે નથી એના નિર્ણયમાં એજ થયું કે કારણતા અને વિશ્વની એકતાના સ્વરૂપની પ્રાપ્તિ જ્યારે વ્યવહારાતીત એવા કોઈ સત્યને આધીન છે ત્યારે એવી જે પ્રતિજ્ઞાઓ છે તેને સહજોપલબ્ધ માનવાને બાધ નથી. પણ એ રીતે તો પ્રતિજ્ઞામાત્ર સહજોપલબ્ધ થવા જાય તે માટે થોડાક વિવેક દર્શાવવો આવશ્યક છે. જે વ્યવહારાતીત તત્ત્વ છે તે વ્યવહારમાં પ્રવર્તે છે ત્યારે કારણતા, કાલ, દિક્, એ ત્રણ પરિચ્છેદને લેઇને પ્રવર્તે છે અને તત્ત્વજ્ઞો એમ બતાવે છે કે આ ત્રણ પરિચ્છેદનું જેમાં સાદે સાદું પ્રાથમિક રૂપ હોય તેવાં સત્યોને સહજોપલબ્ધ માનતાં બાધ નથી. આ કરતાં અધિક, આ વિષયે લખવું તે તત્ત્વશાસ્ત્રનો વિષય હોવાથી અત્રજ વિરમવું જોઇએ.

પ્રકરણ. ૭

હેત્વાભાસ.

અનુમિતિનો વિષય સમાપ્ત કરી પરામર્શખંડની સમાપ્તિ કરતા પૂર્વે જે જે દોષો વિચારવ્યાપારમાં સહજ રીતે આવી જાયછે તેનું પણ સૂચન કરવાની અપેક્ષા છે. આગળનાં પ્રકરણોમાં જે નિયમો બતાવ્યા છે તેને યથાર્થ અનુસરવાથી દોષ થવાનો સંભવ નથી; એજ રાજમાર્ગ છે, તથાપિ એ માર્ગે ચાલતાં આડા અવળા વાંક આવે કે એક કરતાં વધારે રસ્તા આવે ત્યાં ભ્રમ થવાનો સંભવ છે, એટલે તેવા તેવા પ્રસંગે શા શા દોષ થાયછે એ પણ જણાવવું જોઇએ.

આપણા ન્યાયશાસ્ત્રમાં અનુમિતિને દોષિત ઠરાવનાર જે દુષ્ટ હેતુ તેને હેત્વાભાસ કહેછે એમ સામાન્ય રીતે કહી શકાય. તાત્પર્ય એવું છે કે જે હેતુના જ્ઞાનથી અનુમિતિનોજ પ્રતિબંધ થાય, અર્થાત્ અનુમિતિજ થઇ ન શકે તે હેત્વાભાસ. અનુમિતિનો પ્રતિબંધ સાક્ષાત્ રીતે થાય કે પરંપરાથી પણ થાય; સાક્ષાત્ એટલે હેતુ પોતેજ દુષ્ટ હોય એટલે અનુમિતિ થાય નહિ, અથવા પરંપરાએ દોષ પેદા કરી પરામર્શ થવા દે નહિ અને અનુમિતિનો પ્રતિબંધ કરે. એટલુંજ નથી પણ ક્વચિત્ હેતુનો આશ્રય જે પક્ષ તે દુષ્ટ હોય અને અનુમિતિપ્રતિબંધક થાય તો પણ તે હેત્વાભાસજ કહેવાય છે. એટલે કે સમગ્ર રીતે એમ અર્થ માનીએ તો આમ કે જે જે કારણથી અનુમિતિ થઇ ન શકે અથવા દોષિત થાય તે કારણમાત્ર હેત્વાભાસ કહેવાય હેતુ ઉપરજ અનુમિતિનો મુખ્ય આધાર છે, અને હેતુદોષને લેઇને અનુમિતિ દુષ્ટ થાય એ પ્રકારજ મુખ્ય છે, માટે દોષમાત્રને હેત્વાભાસ એ નામ આપ્યું છે.

હેત્વાભાસ એ સંજ્ઞા વૈશેષિકોએ ઉપજાવેલી છે. ન્યાયમતમાં તો વાદવિવાદની પદ્ધતિનો આશ્રય કરી તત્ત્વનિશ્ચય કરવો એવો આગ્રહ હતો એટલે પ્રતિવાદીનો પરાજય થાય અને તે બોલતો બંધ થાય એટલા માટે તેના વાદમાં દોષ બતાવવામાં આવતા હતા. બોલનારને બંધ કરવો એનું નામ વાદી અથવા પ્રતિવાદીનો નિગ્રહ કર્યો કહેવાય, જે ઉપરથી વાદમાં જે દોષ હોય તેને 'નિગ્રહસ્થાન' કહે છે. નિગ્રહસ્થાનો બાવીસ છે, ને તે ઉપરાંત છલ, જાતિ, અનવસ્થા, અન્યોન્યાશ્રય, ચક્રક,

વિતંડા, વ્યાઘાત અતિવ્યાપ્તિ, અવ્યાપ્તિ, અસંભવ આદિ અનેક દોષ પણ ન્યાયમતમાં પ્રસિદ્ધ છે. ન્યાય વૈશેષિકનું મિશ્રણુ કરી પાછળના જે લેખકો થયા તેમણે હેત્વાભાસમાં નિગ્રહસ્થાનાદિ સર્વનો સમાવેશ કરી લીધો છે.

હેત્વાભાસ માત્ર પાંચજ માન્યા છેઃ સવ્યભિચાર, વિરુદ્ધ, સત્પ્રતિપક્ષ, અસિદ્ધ, બાધિત. એમાં પ્રથમના ત્રણ પ્રકાર છે તથા ચતુર્થના ત્રણ પ્રકાર છે એટલે વાસ્તવિક રીતે હેત્વાભાસ નવ થાય છે. એ નવમાં પણ વ્યાપ્યત્વાસિદ્ધિના ઘણાક પ્રકાર છે. એ હેત્વાભાસોમાં ઉપર કહેલાં નિગ્રહસ્થાનાદિ સર્વનો સમાસ છે. આ હેત્વાભાસાનું વર્ણન કરવું અત્ર બને તેમ નથી, પરંતુ એટલું કહેવું જોઇએ કે પાશ્ચાત્ય ન્યાયમાં જે હેત્વાભાસો માન્યા છે તે કરતાં આ હેત્વાભાસોમાં ઘણો સૂક્ષ્મ અને વધારે વિચાર કરેલો છે એ આ વિષયના જાણનારા સહજે વિચારી શકશે. આટલો ઉપોદ્ઘાત કરવાનો હેતુ એ છે કે આ જે હેત્વાભાસો છે તેમનાં તથા નિગ્રહસ્થાનોનાં નામોનો પાશ્ચાત્ય ન્યાયના હેત્વાભાસોનો નિર્દેશ કરવા માટે આપણે ઉપયોગ કરીશું. એમ કરવામાં બધા હેત્વાભાસ કે બધાં નિગ્રહસ્થાન આવી જનાર નથી તો પણ જે જે આવશે તેનું સ્વરૂપ સમજાવીશું ને યત્કિંચિત્ અર્થાન્તર કરવો પડશે તે પણ જણાવીશું.

પાશ્ચાત્ય ન્યાયમાં હેત્વાભાસના બે મુખ્ય વિભાગ માન્યા છેઃ આકૃતિક અને આર્થિક; અર્થાત્ ન્યાયની આકૃતિમાત્ર ઉપરથીજ જે દોષનું ગ્રહણ થઈ શકે, સામાન્યતઃ જે નિયમો અપાઇ ગયા તેટલા જોવાથીજ જેનો વિવેક થઇ શકે, તે આકૃતિક હેત્વાભાસ છે; જે દોષને સમજવા તથા ઉદ્ધારવાને અર્થનો પણ વિચાર કરવો પડે તે આર્થિક હેત્વાભાસ છે. આકૃતિકના પણ બે વિભાગ માન્યા છેઃ કેવલ આકૃતિક અને આકૃતિકસમ. પ્રથમ પ્રકારના એટલે કેવલઆકૃતિક હેત્વાભાસ છે તે તો જે ન્યાયનિયમો આપણે આપી ગયા છીએ તેના ભંગથી ઉત્પન્ન થતા હેત્વાભાસ છે. હેત્વનવચ્છેદ, સાધ્યાનવચ્છેદ, પક્ષાનવચ્છેદ, નિષેધાવયવ, ઇત્યાદિ તેમનાં નામ તે ઠેકાણે આપેલાં છે. પ્રત્યેક નિયમનો ભંગ થાય તેથી એક એક દોષ ઉપજે છે. આકૃતિસમ હેત્વાભાસમાં ત્રણ ગણવામાં આવે છેઃ—

૧. દ્વ્યર્થતા.
૨. અર્થાન્તર.
૩. છલ.

૧. દ્વ્યર્થતા એટલે બે અર્થ થઇ શકતા હોય તેવા હેતુનો પ્રયોગ. એના બે પ્રકાર છે, એક તો કોઇ પણ ન્યાયમાં હેતુપદ દ્વ્યર્થ રાખવાથી ન્યાયનિયમનો જે પ્રથમ નિયમ કે ન્યાયમાં ત્રણ અને ત્રણજ પદ જોઇએ તેનો ભંગ થાય છે તે. આ સ્વરૂપે આ દોષ માત્ર એ ન્યાયનિયમના ભંગરૂપજ છે. 'દિગ્ગજો પૃથ્વીને ધારણ કરે છે, રામશાસ્ત્રી મ્હોટા દિગ્ગજ છે, માટે તે પૃથ્વીને ધારણ કરે છે' આ સ્થાને દિગ્ગજ શબ્દનો સાધ્યાવયવમાં અભિધેયાર્થ છે ને પક્ષાવયવમાં ગૌણીવૃત્તિથી લક્ષ્યાર્થ છે, એમ દ્વ્યર્થતા આવવાથી આ અનુમિતિ દુષ્ટ છે. આ હેત્વાભાસનો બીજો પ્રકાર વાક્યની દ્વ્યર્થતામાંથી થઇ આવે છે. ભાષાના પ્રયોગ કરતાં વાક્યમાં શબ્દોનો વિન્યાસ એવી રીતે થઇ જાય કે ઉભયે અર્થનું ભાન થઇ સકે ત્યાં પણ આ હેત્વાભાસ જાણવો. અમુક સગર્ભાને શું થશે? એ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં पुत्रोन पुत्री એવું વાક્ય લખી આપવાની જે લોકોક્તિપ્રચલિત છે તેમાં આ હેત્વાભાસ છે કેમકે એના ઉભયે અર્થ, न ને पुत्र સાથે કે पुत्री સાથે લેવાથી થઇ શકે છે. આ હેત્વાભાસનું નવીન નામ 'દ્વ્યર્થતા' એવું કલ્પ્યું છે પણ આને હેત્વન્તર નિગ્રહસ્થાન કહીએ તો ચાલે કેમકે યદ્યપિ હેત્વન્તરમાં પોતે સ્વીકારેલા હેતુને અન્ય વિશેષણ લગાડવાથી દોષ થાય છે એટલે તે અન્ય હેતુના સ્વીકારની બરાબર છે; તથાપિ અત્ર પણ દ્વ્યર્થતાને લીધે અન્ય હેતુનોજ સ્વીકાર થતો હોય તેવું બને છે એટલે આ દોષને હેત્વન્તર નિગ્રહસ્થાન કહેવાને બાધ નથી.

૨. બીજો આકૃતિસમ હેત્વાભાસ અર્થાન્તર છે. અર્થાન્તર એ આપણા ન્યાયશાસ્ત્રમાં નિગ્રહસ્થાન છે, અને અમુક સાધ્ય માટે જે હેતુનો ઉપન્યાસ કર્યો હોય તેનો આક્ષેપ ન કરતાં ગમે તે કાંઇક બોલવા માંડવું તેને અર્થાન્તર નિગ્રહસ્થાન કહે છે. પાશ્ચાત્ય અર્થાન્તરમાં ત્રણ પ્રકારની કલ્પનાથી હેત્વાભાસત્વ ઘટાવેલું છે. અવયવોમાં જે વાત પ્રત્યેકને લાગુ થતી હોય તે નિગમનમાં સમગ્રને લાગુ કરી દેવી, અથવા અવયવોમાં જે વાત સમગ્રને લાગુ થતી હોય તે નિગમનમાં પ્રત્યેકને લાગુ કરી દેવી; આ બે પ્રકાર. એમાં સ્પષ્ટ રીતે અર્થાન્તરનીજ કલ્પના થાય છે. ત્રીજો પ્રકાર એવી રીતે થાય છે કે કોઈ એક વચનમાંના અમુક શબ્દનેજ વધારે પુરસ્કાર આપીને એ વાક્યના વિવક્ષિતાર્થ કરતાં અન્ય અર્થનો ભાસ ઉપજાવવો. એ પણ અર્થાન્તર છે. આગ ત્રણ

પ્રકારે અર્થાન્તર પશ્ચાત્યોએ માન્યો છે. ઉદાહરણ 'ત્રિકોણના ખુણા બે કાટખુણા કરતાં ઓછા છે' એમ કહેવા ઉપરથી 'ત્રિકોણના બધા ખુણા બે કાટખુણા કરતાં ઓછા છે' એવું નિગમન કાઢવું તે પ્રથમ પ્રકારનો અર્થાન્તર છે, કેમકે સાધ્યાવયમાં જે વાત પ્રત્યેક ખુણાને માટે કહી છે તે નિગમનમાં બધાને લાગુ કરી છે. એમજ 'ત્રિકોણના ખુણા બે કાટખુણાની બરાબર છે' એટલા ઉપરથી 'આ ખુણો બે કાટખુણાની બરાબર છે' એમ નિગમન કાઢવામાં બીજા પ્રકારનો અર્થાન્તર થાય છે કેમકે જે વાત સાધ્યાવયવમાં બધા ખુણાને લાગુ કરી છે તે નિગમનમાં પ્રત્યેકને લાગુ કરવામાં આવી છે. ઘણાંક વચનો અને આખા લેખ એવા હોય છે કે જેમાંથી એકાદ શબ્દ કે વાક્યનો પુરસ્કાર કરવાથી અર્થાન્તર થઇ જાય. 'તમારે એ કામમાં સાક્ષી પૂરી મદદ કરવી નહિ' એમાંના કોઈ એક શબ્દનો પુરસ્કાર કરવાથી અર્થાન્તર થઇ શકે છે. 'તમારે' શબ્દ ઉપર ભાર મૂકાય તો તમારે મદદ ન કરવી પણ બીજા પાસે કરાવવી એમ અર્થ કરી શકાય; 'સાક્ષી' ઉપર ભાર મૂકાય તો સાક્ષી પૂરવા કરતાં બીજી ~~મદદ કરવી~~ એમ અર્થ કરી શકાય; ઇત્યાદિ. આ તૃતીય પ્રકારના અર્થાન્તરનો આશ્રય કરીનેજ ઘણાક ટીકાકારો લેખકોના લેખો ઉપર યથેષ્ટ ટીકા વિસ્તારી શકે છે. પોતાનો ઇષ્ટાર્થ સિદ્ધ થાય તેવા ભાગ ઉતારી લેઈ, તે તે શબ્દો કે વચનોનો પુરસ્કાર કરી, વાગ્વ્યાપાર ચલાવે છે.

૩. આકૃતિસમ હેત્વાભાસમાં છેલો છલ છે. પ્રકૃત કરતાં અસત્ (અયોગ્ય—ખોટું) ઉત્તર આપવું તે છલ છે; એ પણ નિગ્રહસ્થાન છે. પાશ્ચાત્યો કોઇ પણ અલંકારના પ્રયોગથી થઈ આવતા હેત્વાભાસનો આમાં સમાસ કરે છે. નિગ્રહસ્થાનમાં नवकम्बलोदेवदत्तः 'દેવદત્ત નવકંબલ છે' એવું ઉદાહરણ આપ્યું છે. એ ઉપર પ્રતિવાદી કહે કે 'અહો! એવા દરિદ્રીને નવકંબલો ક્યાંથી?' તો તે છલ છે. કેમ કે 'નવકંબલ' એટલે નવા કાંમળાવાળો એવો વિવક્ષિતાર્થ છે સાં નવ એટલે ૯ એવો અર્થ કરીને એ દરિદ્રીને નવકંબલ ક્યાંથી એમ કહ્યું એ વાક્છલ થયો. એવું ઉદાહરણ પાશ્ચાત્યોના લેખોમાં ઘણા સમયથી અપાતું આવે છે કે 'માણસ ચાલે છે તે ચગદે છે; માણસ આખો દિવસ ચાલે છે, માટે માણસ દિવસને ચગદે છે' તે પણ 'ચાલવા' ના અર્થમાં કાંઇક અંતર ઉપજાવીને પ્રયોજેલો છલ છે.

આર્થિક હેત્વાભાસ.

જે હેત્વાભાસો અર્થપર્યાલોચનથી સમજી શકાયછે તે ૭ છેઃ—

૧. સોપાધિક.
૨. પ્રતિજ્ઞાન્તર.
૩. સિદ્ધસાધન.
૪. અધિક.
૫. નિરર્થક.
૬. અપ્રાપ્તકાલ.

૧. સોપાધિક એવું નામ આપણા ન્યાયમાં જે હેતુ ઉપાધિને લીધે દુષ્ટ થતો હોય તે હેત્વાભાસને લગાડવામાં આવેછે. ઉપાધિનું લક્ષણ એવું છે કે સાધ્યની સાથે જેને વ્યાપ્તિ હોય અને હેતુની સાથે જેને વ્યાપ્તિ ન હોય તે ઉપાધિ. ઉદાહરણ. પર્વત ઉપર ધૂમ છે કેમકે ત્યાં અગ્નિ છે એ પરામર્શમાં 'અગ્નિ' એ હેતુ સોપાધિક એટલે ઉપાધિવાળો છે ને તેથી દુષ્ટ છે. આર્દ્રેન્ધનસંયોગ (ભીનાં લાકડાંનો યોગ) એ ઉપાધિ છે; કેમકે જ્યાં ધૂમ (સાધ્ય) છે ત્યાં આર્દ્રેન્ધનસંયોગ (ઉપાધિ) છે અને જ્યાં અગ્નિ (હેતુ) છે ત્યાં આર્દ્રેન્ધનસંયોગ (ઉપાધિ) નથી, જેમકે તપાવેલા લોઢના કટકામાં. હેતુ ઉપાધિ સહિત હોવાથી દુષ્ટ છે અને અનુમિતિ થતી નથી. આવું ઉપાધિનું સામાન્ય સ્વરૂપ છે.

પાશ્ચાત્ય ન્યાયમાં એવો એક આર્થિક હેત્વાભાસ માનવામાં આવે છે કે જ્યાં કોઈ સામાન્ય વાતને અમુક એક વાત ઉપરજ લાગુ કરી દેવાતી હોય ત્યાં એ હેત્વાભાસ થાયછે. એ રીતે હેતુ દુષ્ટ થવાનું કારણ એટલુંજ છે કે સામાન્ય પ્રસંગે એ હેતુ લાગુ થઇ શકતો હતો પણ વિશિષ્ટ પ્રસંગમાં કોઇ અધિક વાત ઉમેરાવાથી—કોઈ ઉપાધિ આવવાથી—એ હેતુ લાગુ થઇ શકતો નથી. આનો આજ હેત્વાભાસનો બીજો પ્રકાર પણ મનાય છે. જ્યાં ઉપર કહ્યા કરતાં ઉલટો પ્રસંગ બનતો હોય ત્યાં પણ આનો આજ હેત્વાભાસ જાણવો; એટલે કે જ્યાં એક પ્રાસંગિક વાતને સર્વ સામાન્ય કરી દેવામાં આવતી હોય ત્યાં પણ આજ હેત્વાભાસ જાણવો. એ સ્થાને પણ તારતમ્ય ઉપજાવનાર કોઇ આકસ્મિક વાત—ઉપાધિ—જ હોવી જોઇએ. આવા કોઇક અંશના પણ સામ્યને લેઇને આ હેત્વાભાસને અમે સોપાધિક એવું નામ આપ્યું છે. ડી. મોરગને એક પ્રસંગ ઉપરથી

બીજા પ્રસંગ ઉપર જવાને પણ આ હેત્વાભાસનો તૃતીય પ્રકાર માન્યોછે ઉદાહરણ: 'માજીસ્ત્રેટ પોતાના ધર્મ સંબંધી વિચારોનો પ્રચાર કરવામાં પોતાના અધિકારનો ઉપયોગ કરી શકે કારણ કે પ્રત્યેક માણસને પોતાના વિચારોનો પ્રસાર કરવાનો હક છે.' આ સ્થાને 'માજીસ્ત્રેટપણું' એજ ઉપાધિ છે. કેમકે 'વિચારનો પ્રસાર કરવામાં અધિકારનો ઉપયોગ કરવો' એ સાધ્ય સાથે તેને વ્યાપ્તિ છતાં 'મનુષ્યમાત્રને સ્વવિચારનો પ્રસાર કરવાની છૂટ છે' તે હેતુ સાથે તેની વ્યાપ્તિ નથી. એટલે હેતુ સોપાધિક હોઇ દુષ્ટ છે અને એ આખી અનુમિતિ ખોટી છે. 'છરીથી ઘા કરનારને સજા થવી જોઈએ, દાક્તર છરીથી ઘા કરેછે, માટે દાક્તરને સજા થવી જોઇએ;' આમાં પણ હેતુ સોપાધિક છે. 'દ્વેષ સહિત' એ અત્ર ઉપાધિ છે. 'સજા થવા' રૂપ સાધ્ય સાથે 'દ્વેષ સહિત' ની વ્યાપ્તિ છે, પણ 'ઘા કરવા' રૂપ હેતુ સાથે નથી જેમકે દાક્તર ઇત્યાદિના ઘા કરવામાં, માટે હેતુ સોપાધિક હોઈ દુષ્ટ છે, ને અનુમિતિ થઇ શકતી નથી. આ ઉદાહરણ ત્રીજા પ્રકારના સોપાધિકનું થયું. એક પ્રસંગ ઉપરથી અન્ય પ્રસંગ ઉપર જવાનું આ ઉદાહરણ છે. 'ભીખારીઓને ભીખ આપવાથી આળસને ઉત્તેજન મળે છે માટે માગનારને કાંઇ આપવુંજ નહિ,' એ ઉદાહરણ બીજા પ્રકારના સોપાધિકત્વનું છે કેમકે જે વાત એકલા ભીખારીઓ માટે ખરી છે તે વાત માગનાર એટલે મદદ માગનારમાત્રને લાગુ કરવી એ અયોગ્ય છે. અત્ર પણ 'ધંધા તરીકે' એ ઉપાધિ કહી શકાશે. 'કાંઇ આપવું નહિ' એ સાધ્ય સાથે 'ધંધાતરીકે માગનાર' એ ઉપાધિની વ્યાપ્તિ છે, અને 'કેવલ માગનાર' એ હેતુ સાથે વ્યાપ્તિ નથી.

૨. બીજો આર્થિક હેત્વાભાસ પ્રતિજ્ઞાન્તર છે. પ્રતિજ્ઞાન્તર એ નિગ્રહસ્થાનનો સામાન્ય અર્થ એવો છે કે વાદીએ કહેલા દૂષણનો ઉદ્ધાર કરવા પોતાની પ્રતિજ્ઞાને કોઇ અન્યરૂપે કહેવી. આપણે એમાંનો જે સાધારણ અંશ છે કે પ્રતિજ્ઞાને બદલવી, બીજીજ પ્રતિજ્ઞા કરવી, નવી પ્રતિજ્ઞા કરવી, મૂલને સંબંધવાળી ન હોય તેવી પ્રતિજ્ઞા કરવી, તે પ્રતિજ્ઞાન્તર એમ કહીએ છીએ. કોઈપણ વાત એવી રીતે સિદ્ધ કરવી કે ઇષ્ટ કરતાં કાંઇક બીજુંજ નીકળે તેને પાશ્ચત્યો પ્રતિજ્ઞાન્તર કહે છે. કાયદામાં પુરાવાની તકરારોમાં જેને 'લગતી' અને 'નહિ લગતી' હકીકત કહે છે તેનો પણ પ્રતિજ્ઞાન્તરમાં સમાસ જાણવો. આ હેત્વાભાસનાં ઉદાહરણો આપવાં કઠિન છે કેમકે લાંબાં વ્યાખ્યાનો અને ભાષણો તથા નિબંધો તેમાં આ

દોષ બહુ અલક્ષિત રીતે વારંવાર પેશી જાય છે. જેને કોઇ વાત સિદ્ધ કરવાનાં સારાં સાધન ન હોય તે લોકો વારંવાર આ હેત્વાભાસનો આશ્રય કરે છે. એવી એક વાત કહેવાય છે કે એક કેસમાં કાંઇ પૂરાવો હતો નહિ તેથી સોલીસીટરે બારીસ્ટરને જે બ્રીફ આપી તેમા લખ્યું કે "કેસ કાંઇ નથી, સામાવાળાના બારીસ્ટરને ગાળો દેવી." આ પણ આ હેત્વાભાસનુંજ દૃષ્ટાન્ત છે. લખાણોમાં અને કોર્ટોમાં લેખ્ય વિષયને કે ચાલતી વાતને પડી મૂકી લખનાર કે સાક્ષી આપનાર ઇત્યાદિની જાત ઉપર ટીકા ચલાવવાનો જે પ્રચાર છે તે પણ આ હેત્વાભાસનોજ પ્રકાર છે. કોઇ માણસને શીખામણ દેવામાં આવે કે તમારે અમુક કામ ન કરવું તો 'તમે પણ એવું કરોછો' એવો તે સાંભળનાર જવાબ દે એ કાંઇ જવાબજ નથી. લોકો આગળ ભાષણો કરનાર લોકોની લાગણીને ઉસ્કેરીને અમુક વાત સંબંધે યથાર્થ નિશ્ચય ઉપર તેમને આવવા દેતા નથી તેમાં પણ આ હેત્વાભાસનો સારી રીતે ઉપયોગ થાય છે.

૩. સિધ્ધસાધન એટલે જે વાત અવયવોમાં સ્વીકારી લેવાઇ છે તેને નિગમનમાં દર્શાવવી—સિધ્ધનું સાધન કરી બતાવવું. સિધ્ધસાધન એ શબ્દ આપણા ન્યાયનો છે અને ત્યાં એનો અર્થ આ કરતાં જરાક જુદો છે. એક પ્રમાણથી નક્કી થયેલી વાતને અન્ય પ્રમાણથી સાધવા માંડવી તેને સિદ્ધસાધન કહે છે. પર્વત ઉપર અગ્નિ છે એ વાત પ્રત્યક્ષ થયા પછી તે સિદ્ધ કરવા અનુમિતિનો પ્રયોગ કરવો એ સિદ્ધસાધન છે. એમજ અવયવોમાં જે વાતનો નિશ્ચય પ્રત્યક્ષાદિ ગમે તે પ્રકારે થયો છે તેજ વાતને અનુમિતિના નિગમનરૂપે સિદ્ધ કરી આપવી તેને પાશ્ચાત્યો સિદ્ધસાધન કહે છે. ન્યાયમાત્રમાં આ દોષ આવે છે એ ચર્ચા તો આગળ થઇ ગયેલીજ છે. લાંબા વાદ અને શબ્દજાલથી ગુંચવાયલા તત્ત્વામાર્શોમાં આ દોષ વરંવાર થઇ આવે છે તેથી તેનાં સ્પષ્ટ ટુંકાં ઉદાહરણ આપી શકાય એમ નથી.

ચક્રક એ નામના દોષનો પણ આમાંજ સમાસ છે. જ્યારે એક વાતનું કારણ એક માનીએ અને તેનું કારણ એવી વાતને માનીએ કે જે પુનઃ પ્રથમ વાતનું પણ કારણ હોય ત્યારે આ દોષ થાય છે. અન્યોન્યાશ્રયમાં બે વસ્તુ પરસ્પરનાં કાર્યકારણરૂપે હોય છે. એનો પણ આમાંજ સમાસ છે.

સિદ્ધસાધનનું એક ઉદાહરણ એવું આપી શકાય કે કોઈ ધર્મની ચર્ચામાં એ ધર્મ નાસ્તિક છે માટે એ ધર્મ ખોટો છે એવી દલીલ કરવી તે પાશ્ચાત્ય રીતે સિદ્ધસાધન છે કેમકે નાસ્તિકતા પ્રથમથીજ માની લઇને પછી નાસ્તિક હોય તે ખોટું માટે આ ધર્મ ખોટો એવી દલીલ કરવામાં જે વાત સિદ્ધ કરવારૂપે બતાવી છે તેજ વગર કારણે સ્વીકારીને તે ઉપરથી બીજે રૂપે ઉપજાવી આપી છે.

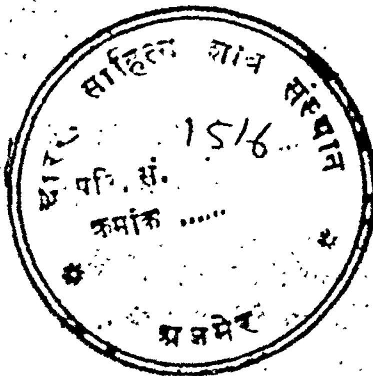
૪. અધિક એ નિગ્રહસ્થાન પણ અત્રત્ય નૈયાયિકોનું છે અને તેનો અર્થ એ છે કે હેતુ અને વ્યાપ્તિ તથા દૃષ્ટાન્તથી જે સિદ્ધ થઇ શકે તે કરતાં અધિક સિદ્ધ કરવું. પાશ્ચાત્યો કહે છે કે અવયવોમાંથી ફલિત ન થતું હોય એટલે કે સ્પષ્ટ સંબંધ જણાતો ન હોય અને અવયવો કરતાં અધિક હોય તે અધિક હેત્વાભાસ કહેવાય. 'વેદમૂલક ધર્મને સ્થાપવો જોઇએ, આર્યસમાજ, પ્રાર્થનાસમાજ, થીઓસોફી એ પણ ધર્મ છે,' માટે 'એ બધા ધર્મ સ્થાપવા જોઇએ.' આવા નિગમનમાં અવયવો કરતાં અધિક વાત કહેવાય છે. કારણ કે આર્યસમાજ આદિક વેદમૂલક છે કે નથી તેનો નિશ્ચય થતા પૂર્વે તે ધર્મ છે અને વેદમૂલક પણ ધર્મ છે એટલા ઉપરથી તેમને પણ સ્થાપવા એવું નિગમન કાઢવું એ અવયવો કરતાં કાંઇક અધિક કાઢ્યા બરાબર છે.

૫. નિરર્થક એ નિગ્રહસ્થાનનો અર્થ એવો છે કે પ્રતિજ્ઞાતાર્થ સાથે જેને કાંઈ સંબંધ નહિ એવીજ નકામી વાત કહેવી તે નિરર્થક છે. પાશ્ચાત્યો એ હેત્વાભાસ ત્યાં માને છે કે જ્યાં બે વાતોનું સમકાલીનત્વ કે આનુપૂર્વીકત્વ હોય પણ તેમનો કાર્યકારણરૂપ કે બીજો સંબંધ ના હોય, છતાં તેમને કાર્યકારણ ઠરાવવામાં આવે. કોઈ ગ્રહણ થાય કે ધૂમકેતુ દેખાય અને તે પછી કે તેવામાં દુકાળ પડે તો તે દુકાળનું કારણ એ ગ્રહણ અથવા એ ધૂમકેતુને માનવો એ નિરર્થક છે. ગામમાં આગ ઘણી થાય છે કેમકે મહીનો મંગલવારો બેઠો છે; એ પણ નિરર્થક હેત્વાભાસ છે.

૬. અપ્રાપ્તકાલ એ એક નિગ્રહસ્થાન છે, અને એનો અર્થ એ છે કે જે વાસ્તવિક ક્રમ છે તેને વિપરીત કરીને કહેવો, જે સમયે જે કથાનો ક્રમ યોગ્ય છે તે બદલીને કાંઇક કહેવું. આજ અર્થને કાંઇક અંશે અનુસરી આપણે પાશ્ચાત્યો જે વાતને ઘણા પ્રશ્નો એકમાં સમાવવારૂપ હેત્વાભાસ કહે છે તેને પણ અપ્રાપ્તકાલ કહીએ તો ચાલે. ચાલતા પ્રસંગ-

ને ઉલટાવી નાખી એકે વાતનેા જવાબ દેઈ ન શકાય અને જવાબ દેતાં કાંઈક અનિષ્ટજ કહેવું પડે એવી રીતે એક કરતાં વધારે પ્રશ્નોને સેળભેળ કરી દેવા તેને અપ્રાપ્તકાલ હેત્વાભાસ કહેવેા. વકીલેા કોર્ટમાં સાક્ષીઓ તપાસતાં 'તમે અમદાવાદથી ક્યારે આવ્યા' એવેા પ્રશ્ન કોઈસાક્ષી જે અમદાવાદ ગયેાજ નથી તેને પૂછે અને તે પેાતાના આવ્યાનેા સમય કહે તેા અમદાવાદ નથી ગયેાં છતાં ગયેા ઠરે, એટલે શેા જવાબ દેવેા તેજ તેને સૂઝે નહિ, એ અપ્રાપ્તકાલ હેત્વાભાસનું ઉદાહરણ છે. વાસ્તવિક રીતે 'અમદાવાદ ગયેા હતેા કે નહિ ?' એ પ્રશ્ન પછી 'ક્યારે આવ્યેા' ? એ પ્રશ્ન થઇ શકે.

આ પ્રકારે પાશ્ચાત્ય ન્યાયમાં હેત્વાભાસેાનું વર્ણન છે. આપણા ન્યાયમાં જે જે નિગ્રહસ્થાન અને હેત્વાભાસાદિ માન્યાં છે તે સર્વની વ્યવસ્થા બતાવી તેમાં આ પાશ્ચાત્ય વ્યવસ્થાનેા સમાસ બતાવવેા એ યદ્યપિ ઘણું ઉપયેાગી અને જાણવા જેવું છે તથાપિ પ્રાચીન ન્યાયનું પરિપૂર્ણ વિવેચન કર્યા વિના તેવા પ્રયાસમાં અત્ર ઉતરવાથી લાભ નથી એમ જાણી તેની ઉપેક્ષા કરી છે.



અભ્યાસપાઠ.

૧. હેત્વાભાસ એટલે શું? હેત્વાભાસ કેટલા છે? ને તેમનાં વિભાગ શી રીતે કર્યા છે?

૨. સિદ્ધસાધન અને ચક્રક તે શું?

૩. ડહાપણ કરતાં કાંઇજ સારૂ નથી, પણ રોટલા કાંઇ કરતાં સારા છે, માટે ડહાપણ કરતાં રોટલા સારા છે. આમાં હેત્વાભાસ હોય તો શોધી કાઢો.

૪. પથરો એ પદાર્થ છે?—હા. પ્રાણી પદાર્થ નથી?—છે. તમે પ્રાણી નથી?—છું. ત્યારે તમે પણ પદાર્થ હોવાથી પથરો છો. આમાં હેત્વાભાસ બતાવો.

૫. નીચેના પ્રસંગોમાં હેત્વાભાસ બતાવવા:—

(૧) પુસ્તકો આનંદ સાથે ઉપદેશ આપે છે; મણની ધાત પણ પુસ્તક છે; માટે તે આનંદ સાથે ઉપદેશ આપે છે.

(૨) જે ઇરાદાપૂર્વક કોઇનો જીવ લે તેને ફાંસીની સજા થવી જોઇએ; લડાઇમાં સીપાઇ ઇરાદાપૂર્વક જીવ લેછે; માટે તેને ફાંસીની સજા થવી જોઇએ.

(૩) કાલિદાસના ગ્રંથો એક દિવસમાં વાચી જવાય એમ નથી; શાકુંતલ કાલિદાસનો ગ્રંથ છે; માટે તે એક દિવસમાં વાચી જવાય એમ નથી.

(૪) લોકપ્રીતિ પ્રાપ્ત કરી શકે તેવો લેખક ઉદ્યોગી હોવો જોઇએ કે બુદ્ધિમાન્ હોવો જોઇએ; વાલ્મીકિ બહુ ઉદ્યોગી હતો; માટે તે બુદ્ધિમાન્ નહતો.

(૫) જે શાલામાં ધર્મની કેળવણી ન અપાય તે નાસ્તિક કહેવાય; સરકારી નીશાળોમાં ધર્મની કેળવણી અપાતી નથી; માટે તે શાલાઓ નાસ્તિક છે.

(૬) મણિશંકરની આતંકનિગ્રહ સારી હોય તો જે તેને ખાય તેને સારૂં થવું જોઇએ; હરિલાલ તેને ખાય છે ને સારો થયો છે; માટે મણિશંકરની આતંકનિગ્રહ સારી છે.

(૭) આપણે ખાઇએ છીએ તે ખેતરમાં પાકે છે; આપણે દાળ ભાત ખાઇએ છીએ; માટે દાળભાત ખેતરમાં ઉગે છે.

(૮) જનાવરો એક બીજાને ખાય છે જેથી સિદ્ધ થાય છે કે માણસોએ પણ જનાવરોને ખાવાં.

(૯) લડાઇ કરવાનો હેતુ લાંબા વખત સુધી શાન્તિ રાખવાનો છે; તો લડાઇના સીપાઇઓજ સારા શાન્તિ ઉપજાવનારા છે.

(૧૦) ઘણીક અશક્ય વાતો હમેશાં બને છે; જે હમેશાં બને છે તે ઘણી શક્ય વાત હોયછે; માટે અશક્ય વાતો શક્ય છે.

(૧૧) ઇશ્વરના અસ્તિત્વની આપણને ખાતરી છે કેમકે વેદ એમ કહેછે; અને વેદોક્તમાત્ર ખરૂંજ હોવું જોઇએ કેમકે વેદ ઇશ્વરદત્ત છે.

(૧૨) મનુષ્યને લાભકારી કામો સદ્ગુણ ગણાય; ખેતી કરવાથી મનુષ્યને લાભ થાયછે; માટે ખેતી સદ્ગુણ ગણાય.

(૧૩) જેનાથી નશો ચઢે તેવા પદાર્થ બંધ કરવા જોઇએ, અફીણથી નશો ચઢેછે; માટે અફીણનો પાક બંધ કરવો જોઇએ;

(૧૪) લોકો જેને સમજી શકે નહિ તેવા ગ્રંથ લખવા એ નકામું છે; સિદ્ધાન્તકૌમુદીને લોકો સમજી શકતા નથી; માટે સિદ્ધાન્તકૌમુદી નકામી છે.

(૧૫) જ્યારે રાજ્ય ખરાબ હોય ત્યારે પ્રજાને બળવો કરવાનો હક છે કેમકે પ્રજામાત્રને સારૂં રાજ્ય ભાગવાનો હક છે.

(૧૬) ઉતાવળથી વિનાશ થાયછે, વિનાશથી તંગી ઉપજે છે, માટે ધીમાશથી કાંઇ પણ હાનિ થતી નથી;

(૧૭) રોગ થયો છે તે મટશે કે નહિ મટે, બન્ને રીતે વૈદ્યનો ઉપયોગ શો છે?

પરિભાષા કેાશ

અધિક—Fallacy of Non sequiter.
અનાવશ્ય—Contingent.
અનિયત—Separable.
અનિશ્ચિત—Indefinite.
અનુમાન—Deduction.
અનુમિતિ—Inference.
અન્યતરાન્વિત (નિર્દેશ)—Disjunctive Pro.
અપરસામાન્ય—Species.
અપરેાક્ષ—Immediate.
અપૂર્ણ—Particular, Partial.
અપ્રાપ્તકાલ—Fall. of Many questions.
અભાવ (શબ્દ)—Negative terms.
અભિધાન—Naming.
અર્થાન્તર—{ Fallacy of Accent, Do. of Division, Do. of Composition.
અવચ્છેદ—Distribution.
અવયવ—Premiss.
અવિરેાધ (નિયમ)—Law of Consistency.
અશક્યતા—Impossibility.
અસંભવ—Improbabality.
અસાધારણ (ધર્મ)—Essential attribute.
આકૃતિ—Figure.
આકૃતિક (હેત્વાભાસ)—Logical Fallacy.
આકૃતિસમ (હેત્વા.)—Semi-Logical fall.
આન્તરચેતન—Consciousness.
આનુપૂર્વિ—Succession.
આર્થિક (હેત્વાભાસ) Material fall.
આવશ્યક—Necessary.
ઉત્તરાંગ—Consequent.

ઉદાસીન સાહચર્ય—Neutral Concomitance.

ઉદ્દેશ
ઉદ્દેશપદ } —Subject (Grammatical or Logical)

ઉપવિરોધ—Subcontrary opposition.

ઉપાધિ—Accident.

ઉપાંગવિરોધ—Subaltern opposition.

એકતંત્ર
એકદેશી } Particular, partial.

એકદેશાવયવ—Fall. of Particular premisses.

એકવ્યક્તિવાચક (શબ્દ)—Singular terms.

એકાન્તિકત્વ—Law of Excluded Middle.

એકીકરણ—Synthesis.

કલા—Art.

કારણતા
કાર્યકારણભાવ } —Causation

કાલિક આનુપૂર્વી—Order in time.

ચક્રક—Argument in a circle.

છલ—Fall. of Figure of speech.

જનસમૂહવિવેક—Sociology.

જાતિવાચક (શબ્દ)—Abstract terms.

જાતિવાદ—Realism.

જાતિવિશિષ્ટત્વ—Connotation.

જીવનશાસ્ત્ર—Biology.

તત્ત્વશાસ્ત્ર—Philosophy.

તર્ક—Reductio ad absurdum.

તાદાત્મ્ય (નિયમ)—Law of Identity.

દ્રષ્ટૃ—Subject (metaphysical).

દૃશ્ય—Object.

દૈશિકઆનુપૂર્વી—Order in place.

દ્વ્યર્થતા } —Fall. of Amphibology
Do. of Equivocation

ધ—The Proposition I

ધર્મ—Theology; Properties.

ન—The proposition E.

નય—Politics.

નિગમન—Conclusion.

નિયત—Inseparable.

નિરન્વય (નિર્દેશ)—Categorical prop.

નિરન્વય (શબ્દ)—Categorematic.

નિરપેક્ષ—Absolute.

નિરર્થક—Fall. of False cause.

નિર્દેશ—Proposition.

નિષેધ—Denial, Ñegation.

નિષેધમુખ (નિર્દેશ)—Negative Prop.

નિષેધમુખ (વિભાગ)—Division by Dychotomy.

નિષેધાવયવ—Fall. of Negative premisses.

નીતિશાસ્ત્ર—Morals.

ન્યાય—Syllogism; Logic.

ન્યાયશ્રેણિ—Sorites.

ન્યૂનનિગમન—Weak Conclusion.

પક્ષપદ—Minor term.

પક્ષાવચ્છેદ—Ill. process of the minor.

પક્ષાવયવ—Minor Premiss.

પદાર્થવિજ્ઞાન—Physics.

પરમાર્થ—Metaphysics.

પરસામાન્ય—Genus.

પરામર્શ—Deduction; Reasoning.

પરામર્શખંડ—Deductive Logic.

પરામર્શનિબંધનશાસ્ત્ર—Deductive Sciences.

પરોક્ષ—Mediate.

પરિવર્ત—Conversion.

પાશ—Dilemma.
પુરૂષાર્થ—Liberty.
પૂર્ણ (નિર્દેશ)—Universal, Total prop.
પૂર્વાંગ—Anticcedent.
પૃથક્કરણ—Analysis.
પ્રકૃતિવિન્યાસ—Reduction of the moods.
પ્રતિજ્ઞાન્તર—Fall. of False conclusion.
પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ—Axiom.
પ્રદેશ—Quantity.
પ્રારબ્ધ—Necessity.
બહુવ્યક્તિવાચક (શબ્દ)—General terms.
ભાવશબ્દ—Positive terms.
ભાવાસ્તિત્વવાદ—Realism.
મિશ્ર (નિર્દેશ)—Complex pro.
રસાયન શાસ્ત્ર—Chemistry.
લક્ષણ—Definition.
વ—The proposition A.
વર્ધિતાપરોક્ષ—Immediate inference by added determinants.
વસ્તુનિર્દેશ—Real proposition..
વાદ—Reasoning.
વિકલ્પ—Analysis.
વિચાર—Reasoning.
વિધિ—Affirmation, position.
વિધિમુખ—Affirmative.
વિધિપદ }
વિધેય } Predicate.
વિન્યાસ—Mood.
વિપરીતકરણ—Obversion.
વિપરીત પ્રતિવર્ત—Conversion by contraposition.
વિભાગ—Division.
વિભાજક ધર્મ—Fundamentum divisionis.

વિરુદ્ધ—Contrary.
વિરોધ—Opposition.
વિરોધ ચતુષ્કોણ—Square of opposition.
વિશિષ્ટનિર્દેશ—Modal prop.
વિશિષ્ટ પરિવર્ત—Conversion per accidens.
વિશેષ—Difference.
વિશ્વની એકતા—Uniformity of Nature.
વ્યક્તિવિશિષ્ટત્વ—Denotation.
વ્યવહારાધિગત શાસ્ત્ર—A posteriori sciences.
વ્યાઘાત—Contradiction.
વ્યાપ્તિ—Induction; Major Premiss.
વ્યાપ્તિખંડ—Induction Logic.
વ્યાપ્તિનિબંધન શાસ્ત્ર—Inductive Sciences.
શક્યતા—Possibility.
શક્યાભાવ (શબ્દ)—Privative terms.
શબ્દ—Terms.
શાબ્દનિર્દેશ—Analytical prop.
શાસ્ત્ર—Science.
શુદ્ધ નિર્દેશ—Simple prop.
શુદ્ધ પરિવર્ત—Simple conversion.
ષ—The proposition O.
સત્તા—Existence.
સંકલ્પ—Synthesis.
સમયક—The Mnemonic lines.
સમુદાયવાચક (શબ્દ)—Collective term.
સંભવ—Probability.
સંયોજક—Copula.
સર્વતંત્ર } Universal, Total.
સર્વદેશી }
સર્વદેશી નિગમન—Fall. of Universal conclusion from particulars.